بسم الله الرحمن الرحيم

ISLAM

DOKTRIN DAN PERADABAN

Dr. Nurcholish Madjid

c

ISLAM

DOKTRIN DAN PERADABAN

PENERBIT PARAMADINA
JAKARTA 1998

d

DAFTAR ISI

MEMBANGUN MASYARAKAT ETIKA

BAGIAN KEEMPAT:
UNIVERSALISME ISLAM DAN KEMODERNAN

PEMBUKA KATA

Buku di hadapan Anda ini adalah kumpulan dari sebagian makalah Klub Kajian Agama (KKA) yang diselenggarakan ooleh Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta. Klub itu sendiri berbentuk pertemuan diskusi besar dengan hadirin sekitar 200 orang, sekali sebulan. Dengan sistem keanggotaan ddan partisipasi tertentu serta tradisi pembahasan yang bersemangat pluralistik, terbuka dan tenggang rasa, KKA Paramadina telah berjalan relatif sangat lancar dan berkelanjutan, sejak permulaan diadakannya pada bulan Oktober 1986 sampai sekarang.

Diskusi dalam KKA Paramadina selalu didahului oleh penyajian dua makalah. Makalah kesatu dari seorang pembicara ttamu, sebagai pembicara utama, yang diundang untuk membahas suatu topik tertentu. Makalah kedua dibuat oleh "kalangan dalam" Paramadina, dengan maksud memelihara keruntutan jalan pikiran seri diskusi itu dari awal sampai akhir. Dengan begitu diharap akan terwujud kesatuan konsistensi ppandangan yyang hendak dikembangkan, dengan topik-topik pembahasan yang dipilih dan ditetapkan sebagian rentetan usaha me-mahami kembali ajaran-ajaran Islam. Sejauh ini, saya menulis sebagian besar makalah kedua itu. Kecuali satu-dua makalah yang tidak berasal dari forum khusus Paramadina, buku ini adalah kumpulan dari sebagian makalah yang saya tulis tersebut.

Sesuai dengan tujuannya sebagai bahan diskusi, masing-masing makalah dibuat untuk menangani suatu masalah tertentu. Pendekatan topikal ini diperlukan untuk mempertajam ppemusatan pembahasan, sehingga dapat diperoleh hasil yang optimal. Tetapi

masing-masing makalah itu sendiri, bahkan jumlah keseluruhan makalah dalam buku ini, harus dipandang sebagai bagian dari usaha memahami Islam yang lebih komprehensif, dan harus dipahami dalam rangka kesatuan aajaran Aagama. Karena itu buku ini masih akan disusul dengan buku-buku lain, termasuk, dan terutama, buku-buku yang akan merupakan kumpulan makalah-makalah selanjutnya dari ssaya ssendiri dan dari para penulis lain untuk berbagai kegiatan kajian ilmiah Paramadina, khususnya Klub Kajian Agama.

Syukur kepada Allah bahwa buku ini mendapat sambutan yyang menggembirakan dari masyarakat. Maka diusulkan cetakan keempat ini, dengan banyak pembetulan, perbaikan dan perubahan. Semoga akan mendapatkan sambutan yang sama dengan cetakan sebelumnya.

Sebagai buku yang terbit dari kegiatan Yayasan Wakaf Paramadina, maka kami, selaku penulis, merasa berkewajiban mengucapkan terimakasih dan menyatakan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua anggota dan pengurus Yayasan. Tanpa dukungan dan sikap penuh pengertian mereka yang tulus, buku ini semata-mata menjadi mustahil. Dukungan ddan pengertian para anggota dan pengurus Yayasan adalah modal pokok untuk pertumbuhan dan perkembangan kegiatan Yayasan, termasuk untuk penerbitan buku ini.

Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina adalah "*gua garna*" berbagai produk Yayasan, termasuk buku ini. Maka sebuah penghargaan khusus kami tujukan kepada Sdr. Utomo Dananjaya yang menjadi pencetus pertama ide KKA itu.

Dan tentu tidak mungkin melewatkan nama beberapa teman yang secara langsung terlibat dalam penerbitan buku ini. Kedatangan Dr. Komaruddin Hidayat dari Turki telah memperkuat tim kegiatan Yayasan dengan dinamika dan Kreativitasnya. SSdr. Elza Peldi Taher adalah tenaga yang memungkinkan berbagai kegiatan Yayasan berlangsung dengan lancar, lestari dan terus berkembang. Sdr. Muslih Hidayat boleh dikata merupakan tulang punggung kegiatan sehari-hari perkantoran Yayasan, dengan ketekunan dan dedikasinya menyusun, menyimpan dan mendokumentasikan berbagai hasil KKA dan kegiatan Yayasan yang lain. Juga kepada yang lain-lain, yang datang atau berada di kantor Yayasan dan membantu kelancaran berbagai program kegiatannya.

Di samping itu, banyak tenaga yang lain dalam Yayasan atau afiliasinya yang langsung atau tidak langsung bersangkutan dengan usaha penerbitan buku ini. Sebagian besar, karena alasan praktis,

tidak mungkin di sini disebutkan nnamanya satu persatu. Tapi sebagian lagi memang tidak bersedia nama mereka disebutkan, atau lebih baik tidak disebutkan.

Kepada semua mereka itu, kami selaku penulis buku ini ingin menyampaikan hutang budi kami yang besar. Jua kepada Sdr. Siswanto Masruri, seorang mahasiswa S3 IAIN Pascasarjana Yogyakarta yang sedang mengadakan riset doktoralnya di Universitas McGill, Montreal. Ketekunannya membaca cetakan pertama dengan penuh minat, serta ketelitiannya ddalam melihat dan menemukan kesalahan dan kejanggalan, mmenghasilkan adanya koreksi dan perbaikan pada cetakan kedua ini. Terima kasih juga kepada Sdr. Ahmad Yahi Wahib yang telah tekun membuat indeks buku ini.

Kami juga ingin menyampaikan penghargaan kepada Percetakan *Temprint*, dan secara khususnya kepada Sdr. Amak Baldjun. Lebih-lebih kami menghargai usaha pengetikan kembali naskah, karena rekaman disket kami sebelumnya ada dalam program pengolah kata yang tidak *compatible* dengan yang ada pada percetakan. Memang terjadi banyak kesalahan pengetikan kembali (selain ada yang berasal dari kesalahan naskah aslinya), namun yang telah dirampungkan oleh *Temprint* sungguh luar biasa.

Dan *last but not least*, kami tentu harus menghargai istri kami sendiri, Omi Komaria, yang banyak membantu dalam mencipta-kan suasana yang menopang kegiatan tulis-menulis. Apalagi, untuk kami, pekerjaan itu terasa mustahil tanpa suatu *solitude* tertentu dalam lingkungan rumah tangga.

Maka semogalah buku ini membawa manfaat yang dituju, dan semoga menjadi amal kebajikan semua mereka yang terlibat dan berjasa, serta memperoleh ridla Allah s.w.t.

Montreal, 17 Ramadlan 1412 H/22 Maret 1992 M
NM

PENGANTAR
UMAT ISLAM INDONESIA
MEMASUKI ZAMAN MODERN

SEPERTI telah dikatakan dalam Pembuka Kata, buku ini adalah kumpulan sebagian makalah Klub Kajian Agama (KKA) Yayasan Wakaf Paramadina. Telah pula dikatakan bahwa pembahasan dalam Parama-dina selalu berlangsung dalam suasana keterbukaan, tenggang rasa dan semangat hormat-menghormati. Dan yang datang ke pertemuan itu terdiri dari para peserta dengan berbagai latar belakang kultur keagamaan yang berbeda-beda. Sedikit demi sedikit, dalam lingkungan Paramadina, banyak orang menampilkan diri dengan identitas masing-masing tanpa halangan kejiwaan apa pun. Dan kehadiran mereka telah memperkaya wawasan para peserta pembahasan, langsung, atau pun tidak langsung, dan sedikit demi sedikit tumbuh sikap saling menghormati pendirian masing-masing. Secara langsung, para peserta dengan latar belakang yang berbeda-beda itu memperkaya forum diskusi dengan bahan-bahan dan pandangan-pandangan yang selama ini tidak atau belum diketahui umum. Perluasan cakrawala ini sungguh tidak dapat diremehkan. Secara tidak langsung—dan ini dari beberapa segi dapat dipandang sebagai lebih penting—kehadiran mereka dengan sikap saling menenggang dan menghormati yang tumbuh secara positif dalam forum itu telah memberi para peserta berbagai eksperimen nyata tentang pandangan "relativisme internal" kalangan Umat Islam, suatu pandangan yang menjadi syarat pertama dan utama persaudaraan berdasar iman (biasa disebut *Ukhûwah Islâmîyah*).

Sebagaimana diketahui, Kitab Suci mengajarkan prinsip bahwa semua orang yang beriman adalah bersaudara. Kemudian diperintahkan agar antara sesama orang beriman yang berselisih selalu diusahakan *ishlâh* (rekonsiliasi) dalam rangka taqwa kepada Allah dan usaha menda-patkan rahmat-Nya. Pengajaran tentang persaudaraan itu kemudian langsung dilanjutkan dengan petunjuk tentang prinsip utama dan pertama

bagaimana memelihara *Ukhûwah Islâmîyah*—yang sangat disayangkan agaknya bagian cukup besar kaum beriman sendiri tidak banyak memperhatikan—yaitu hendaknya tidak ada suatu kelompok di antara kaum beriman, pria maupun wanita, yang merendahkan kelompok yang lain, kalau-kalau mereka yang direndahkan itu lebih baik daripada mereka yang merendahkan.

Dan prinsip utama dan pertama itu kemudian diteruskan dengan beberapa petunjuk yang lain untuk memperkuat dan mempertegas maknanya, dengan menjelaskan secara konkret hal-hal yang akan merusak persaudaraan, seperti saling merendahkan, memanggil sesama orang beriman dengan panggilan yang tidak simpatik, banyak berprasangka, suka mencari kesalahan orang lain, dan mengumpat (melakukan *ghîbah*, yaitu membicarakan keburukan seseorang yang ketika itu tidak ada di tempat). Bahkan, sungguh merupakan hikmah Ilâhîyah yang amat tinggi, deretan firman Allah tentang persaudaraan berdasarkan iman itu dilanjutkan dengan penegasan tentang prinsip bahwa seluruh umat manusia adalah bersaudara, dan bahwa terbaginya umat manusia menjadi berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah dimaksudkan sebagai tanda pengenalan diri (identitas), yang semuanya itu harus dibawakan dalam lingkungan kemanusiaan yang lebih luas dengan sikap penuh saling menghargai. Juga ditegaskan bahwa harkat dan martabat seseorang tidak dapat diukur dari segi lahiriahnya seperti kebangsaan atau kebahasaan. Sebab harkat dan martabat itu ada dalam sikap hidup yang lebih sejati, yang ada pada bagian diri manusia yang paling mendalam, yaitu taqwa, dan bahwa hanya Allah yang mengetahui dan dapat mengukur taqwa itu (Q., s. al-Hujurât/49:10-13). Jadi hanya Tuhanlah yang berhak menentukan tinggi-rendahnya derajat seseorang berdasarkan taqwanya, sedangkan manusia harus memandang sesamanya dalam semangat persamaan derajat.

Pengalaman dalam Paramadina itu membuktikan adanya kemungkinan diwujudkannya prinsip persaudaraan dan kemanusiaan yang benar, yang pada intinya, setelah iman sebagai landasannya, ialah paham kemajemukan atau pluralisme. *Pertama*, di antara sesama kaum beriman, berdasarkan prinsip kenisbian ke dalam (relativisme internal). Menurut Ibn Taymîyah, ini adalah sebuah "prinsip yang agung" (*ashl al-'azhîm*) yang harus dijaga dengan baik, sebagaimana telah diteladankan oleh Nabi s.a.w. sendiri dan para Sahabat beliau (*Minhâj al-Sunnah*, 3:60). *Kedua*, di antara sesama umat manusia secara keseluruhan, paham kemajemukan itu ditegakkan berdasarkan prinsip bahwa masing-masing kelompok manusia berhak untuk bereksistensi dan menempuh hidup sesuai dengan

keyakinannya. Larangan memaksakan agama, yang disebutkan dengan tegas dan jelas dalam Kitab Suci, berkaitan dengan prinsip besar ini (lihat a.l. Q., s. al-Baqarah/2:256 dan Q., s. Yûnus/10:99 beserta tafsirnya)

Pengalaman Paramadina juga membuktikan bahwa salah satu segi yang harus lebih diperhatikan dalam memahami kembali Islam ialah semangat kemanusiaan (*habl-un min-a 'l-nâs*) yang sangat tinggi, yang merupakan sisi kedua ajaran Islam setelah semangat Ketuhanan (*habl-un min-a 'l-Lâh*). Hal ini sesungguhnya telah secara luas diketahui oleh kalangan Muslim. Maka yang diperlukan ialah penegasan-penegasan, dengan menunjukkan dasar-dasarnya dalam sumber-sumber suci (Kitab dan Sunnah), dan dengan meneliti kembali berbagai dukungan historisnya. (Sebab akan merupakan suatu absurditas—sebutlah begitu—jika kita kaum Muslim mengabaikan sejarah kita sendiri, yang *nota bene* merupakan perjalanan dan rangkaian pengalaman manusia Muslim melaksanakan ajaran Islam, baik yang kelak dinilai berhasil maupun yang dinilai gagal).

Pembahasan dalam makalah-makalah Paramadina diusahakan sejauh mungkin tidak hanya bersifat normatif, dalam arti tidak hanya menekankan apa yang seharusnya menurut ajaran, tetapi dikaitkan dengan segi-segi peradaban Islam yang berkaitan, jika mungkin sebagai pembuktian historis perwujudan norma-norma dalam ajaran itu. Dengan perkataan lain, ketentuan-ketentuan normatif diusahakan dapat dilihat dalam kemungkinan pelaksanaan historisnya. Sebab betapa pun tingginya suatu ajaran, namun yang sesungguhnya secara nyata ada dalam kehidupan manusia dan mempengaruhi masyarakat ialah kehidupan sosial dan kultural manusia dalam konteks ruang dan waktu. Maka pendekatan kepada ajaran sejauh mungkin tidak dogmatis, melainkan analitis, bahkan dalam pendekatan kepada masalah pemahaman sumber-sumber suci agama.

Berdasarkan pengalaman Paramadina lagi, pengetahuan tentang segi peradaban mempunyai dampak perluasan cakrawala pandangan dengan dampak pembebasan diri dari dogmatisme dan normatifisme. Terasa sekali bahwa kita sangat memerlukan kesadaran historis, tanpa menjadi historis (dalam arti sikap memutlakkan apa yang ada dalam sejarah), tetapi melihatnya sebagai contoh kemungkinan perwujudan dan pelaksanaan nyata suatu nilai dalam tuntutan zaman dan tempat. Dalam sejarah dan peradaban itulah "tali hubungan dengan Allah" diterjemahkan secara nyata menjadi "tali hubungan dengan sesama manusia". Sebab peradaban Islam adalah peradaban kaum Muslim, yaitu peradaban yang mengasumsikan adanya titik tolak penciptaannya oleh

orang-orang yang mempunyai komitmen kepada nilai-nilai Islam *ridlâ*-Nya. Tetapi peradaban itu sendiri juga mengasumsikan daya cipta manusia dan usahanya dalam lingkup hidup dengan sesamanya. Jadi benar-benar bersifat kemanusiaan.

Peradaban adalah fungsi kekhalifahan umat manusia. Kekhalifahan itu (yaitu posisi manusia sebagai khalifah atau pengganti Tuhan di bumi), diberikan karena manusia dikaruniai kemampuan mengenal dan memahami lingkungan hidupnya (mengetahui "nama-nama seluruh-nya"), dan tidak diberikan kepada malaikat meskipun mereka ini sangat religius (senantiasa bertasbih untuk memuji Tuhan dan meng-kuduskan-Nya--Lihat Q., s. al-Baqarah/2:31-33). Tetapi ternyata meski-pun telah mempunyai ilmu pengetahuan, Âdam tidak kebal dari kemungkinan menempuh hidup sesat. Ia tidak dapat menahan diri dari dorongan nafsunya, dan masih dapat tergoda oleh syetan untuk melanggar larangan Tuhan. Âdam dan istrinya, <u>H</u>awâ' jatuh dari hidup penuh kebahagiaan di surga (Arab: *jannah*, yaitu kebun atau taman), dan harus turun dari sana untuk menempuh hidup penuh hambatan dan kesulitan.

Tetapi Allah masih menunjukkan kasih-Nya kepada Âdam, dengan memberinya berbagai ajaran (*Kalîmât*). Ajaran itu menjadi petunjuk bagi Âdam dan keturunannya, sehingga mereka daapt menempuh hidup tanpa perasaan takut dan kuatir—Q., s. al-Baqarah/2:35-39). *Kalîmât* itulah, sepanjang yang disebutkan Kitab Suci, bentuk permulaan ajaran hidup dari Tuhan kepada manusia, dan dengan begitu juga merupakan agama yang mula-mula. Dan dari penuturan sekitar Âdam (dan istrinya, <u>H</u>awâ') dapat disimpulkan bahwa agama, atau lebih tepatnya, berbagai ajaran *Kalîmât* dari Tuhan itu adalah untuk melengkapi manusia agar ilmu pengetahuannya yang menjadikannya diangkat sebagai penguasa di bumi tidak justru membuatnya sesat dan menjerumuskannya kepada kesengsaraan. Atau, sebutlah dalam bahasa kontemporer, orientasi ilmiah manusia dilengkapi dengan, dan harus dibimbing oleh, nilai ruhaniah, yaitu nilai yang memancar dari rasa makna paling mendalam dan sejati dari hidup manusia, berasaskan kesadaran sebagai makhluk yang berasal dari Tuhan dan yang pasti akan kembali kepada-Nya (*Inn-â li 'l-Lâh-i wa inn-â ilayh-i râji'ûn*--Q., s. al-Baqarah/2:156).

Dalam pengertian di atas itu maka sebenarnya agama tetap bersifat kemanusiaan, karena bertujuan menuntun manusia mencapai kebahagiaan. Tetapi ia bukanlah kemanusiaan yang berdiri sendiri, melainkan kemanusiaan yang memancar dari Ketuhanan (*<u>h</u>abl-un min-a 'l-nâs* yang memancar dari *<u>h</u>abl-un min-a 'l-Lâh*). Kemanusiaan itu diwujudkan justru dengan tidak membatasi tujuan hidup manusia hanya kepada nilai-nilai

sementara (*al-dunyâ*) dalam hidup dibumi (*terrestrial*) ini saja, tetapi menerabas dan menembus langit (*ecclesiastrial*), mencapai nilai-nilai tertinggi (*al-matsal al-a'lâ*) yang abadi di Akhirat Q., s. al-Na<u>h</u>l/16:60, yaitu perkenan Tuhan yang telah mengangkatnya sebagai penguasa di bumi tersebut.

Segi kemanusiaan itu juga dapat didekati dari sudut kenyataan bahwa agama juga dinamakan fitrah yang diwahyukan (*fithrah al-munazzalah*—Ibn Taymîyah) untuk menguatkan *fithrah* yang sudah ada pada manusia secara alami (*fithrah majbûlah*). Karena itu seruan kepada manusia untuk menerima agama yang benar dikaitkan dengan *fithrah* (penciptaan) Allah, yang atas *fithrah* itu manusia diciptakan (Q., s. al-Rûm/30:30). Dari sudut pandangan manusia sendiri, merupakan wujud nyata dari kecenderungan alaminya untuk mencari kebaikan dan kebenaran (*<u>h</u>anîf*).

Karena itu, sebagaimana nilai kemanusiaan tidak mungkin bertentangan dengan nilai keagamaan, demikian pula nilai keagamaan mustahil berlawanan dengan nilai kemanusiaan. Agama tidak dibuat sebagai penghalang bagi kemanusiaan (Q., s. al-<u>H</u>ajj/22:78). Maka sesuatu yang sejalan dengan nilai kemanusiaan (bermanfaat untuk manusia) tentu akan bertahan di bumi, sedangkan yang tidak sejalan (tidak berguna bagai manusia, muspra bagaikan "buih") tentu akan sirna (Q., s. al-Ra'd/13:17). Agama berasal dari Tuhan, tetapi untuk kepentingan manusia sendiri. Manusia harus berbuat baik demi memperoleh perkenan Tuhan, dan justru dengan cara berusaha memperoleh perkenan atau *ridlâ* Tuhan itu manusia berbuat sebaik-baiknya untuk dirinya sendiri (Q., s. Fushshilat/41:46).

Maka sementara Tuhan tidak perlu kepada manusia, tetapi manusia, demi kemanusiaannya sendiri, memerlukan *ridlâ* Tuhan (Q., s. Mu<u>h</u>ammad/47:38). Apresiasi sejati nilai Ketuhanan dengan sendiri-nya menghasilkan apresiasi sejati nilai kemanusiaan (Q., s. Luqmân/ 31:12). Tidak adanya salah satu dari dua aspek itu akan membuat aspek lainnya palsu, tidak sejati. Ketuhanan tanpa kemanusiaan terkutuk oleh Tuhan sendiri (Q., s. al-Mâ'ûn/107:1-7), dan kemanusiaan tanpa Ketuhanan adalah bagaikan fatamorgana (Q., s. al-Nûr/24:39).

Jika kita kembali ke penuturan metaforik tentang Âdam, maka sesungguhnya manusia diberi kebebasan sepenuh-penuhnya untuk menempuh hidup ini, namun dengan cara begitu rupa sehingga tidak melanggar norma-norma yang lebih tinggi (Âdam dan <u>H</u>awâ' dalam lingkungan kebun diberikan kebebasan untuk memakan buah-buahan kebun itu "dengan leluasan dan sekehendak hati" mereka, namun

dilarang mendekati sebuah pohon tertentu—Q., s. al-Baqarah/2:35). Kebebasan hidup itu diberikan kepada Âdam dan Hawâ' di "kebun" tempat mereka hidup itu setelah Âdam diyatakan sebagai khalifah Allah di bumi. Penuturan itu dengan jelas mengisyaratkan bahwa pada dasarnya hidup ini harus ditempuh dengan penuh kebebasan, dan dibatasi hanya oleh hal-hal yang jelas dilarang. Karena itu ada kaidah yurisprudensi Islam (*'Ilm Ushûl al-Fiqh*) bahwa "Pada dasarnya semua perkara (selain *'ibâdah* murni) dibolehkan, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya" (*al-ashl fî al-asyyâ'* (*ghayr al-'ibâdah*) *al-ibâhah, illâ idzâ mâ dalla al-dalîl 'alâ khilâfihi*). Prinsip ini akan menjadi lebih jelas bila dikontraskan dengan kebalikannya, yaitu bahwa "pada dasarnya ibadat (formal) adalah terlarang, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya" (*al-ashl fî al-'ibâdah al-tahrîm, illâ mâ dalla al-dalîl 'alâ khilâfihi*).

Prinsip pertama menegaskan adanya kebebasan dasar dalam menempuh hidup ini yang dikaruniakan Allah kepada umat manusia (Banî Âdam—"anak-cucu Âdam"). dengan batasan atau larangan tertentu yang harus dijaga. Sedangkan prinsip kedua menegaskan bahwa manusia dilarang "menciptakan" agama, ter-masuk sistem ibadat dan tatacaranya, karena semuanya itu adalah hak mutlak Allah dan para Rasul-Nya yang ditugasi menyampaikan agama itu kepada masyarakat. Maka sebagaimana melarang sesuatu yang dibolehkan adalah sebuah bid'ah (prinsip pertama), menciptakan suatu cara ibadat sendiri adalah juga sebuah bid'ah (prinsip kedua).

Hal-hal yang terlarang itu, dibandingkan dengan yang dibolehkan, secara nisbi tidak banyak (Âdam dan Hawâ', sementara diberi kebebasan untuk memakan buah-buahan kebun dengan leluasa, hanya dilarang mendekat ke sebatang pohon tertentu saja). Dan kita diharap mengetahui batas itu dengan hati nurani kita. Sebab hati nurani adalah tempat bersemayamnya kesadaran alami kita tentang kejahatan dan kebaikan, sesuai dengan ilham Tuhan kepada masing-masing pribadi (Q., s. al-Syams/91:8). Justru disebut "nurani" (*nûrânî*, bersifat cahaya), karena hati kecil kita adalah modal primordial, yang kita peroleh dari Tuhan sejak sebelum lahir ke dunia, untuk menerangi jalan hidup kita karena kemampuan alaminya untuk membedakan yang baik, yang "dikenal" olehnya (*al-ma'rûf*) dari yang buruk, yang "ditolak" olehnya (*al-munkar*).

Ajaran itu merupakan sumber pandangan yang optimis dan positif kepada manusia. Jika benar bahwa manusia pada dasarnya baik karena *fithrah*-nya, dan jika benar bahwa *fithrah* itu menjadi pangkal watak alaminya untuk mencari dan memihak kepada yang baik dan benar (*hanîf*), maka pandangan kepada sesama manusia pada prinsipnya tidak

dapat lain kecuali harus dengan sikap serba optimis dan positif. Maka sikap kepada sesama manusia haruslah berdasarkan baik sangka (*ḫusn al-ẕhann*), bukan buruk sangka (*sû' al-ẕhann*). Buruk sangka hanya sejalan dengan paham yang pesimis dan negatif kepada manusia, yang terbit dari ajaran bahwa manusia pada dasarnya jahat.

Agama dan Kemanusiaan

Tekanan kepada segi kemanusiaan dari agama ini menjadi semakin relevan, bahkan mendesak, dalam menghadapi apa yang disebut era globalisasi, yaitu zaman yang menyaksikan proses semakin menyatunya peradaban seluruh umat manusia berkat kemajuan teknologi komunikasi dan transportasi. Barangkali peradaban umat manusia tidak akan menyatu secara total sehingga hanya ada satu peradaban di seluruh muka bumi (yang tentunya sedikit saja orang yang menghendaki demikian, karena akan membosankan). Setiap tempat mempunyai tuntutannya sendiri, dan tuntutan itu melahirkan pola peradaban yang spesifik bagi masyarakat setempat. Tetapi jelas tidak ada cara untuk menghindarkan dampak kemudahan berkomunikasi dan berpindah tempat, berupa kemestian terjadinya interaksi dan saling mempengaruhi antara berbagai kelompok manusia. Karena itu juga diperlukan adanya landasan keruhanian yang kukuh untuk secara positif mempertahankan identitas, sekaligus untuk memantapkan pandangan kemajemukan dan sikap positif kepada sesama manusia dan saling menghargai.

Berkenaan dengan ini, umat Islam boleh merasa mujur, karena mereka mewarisi peradaban yang pernah benar-benar berfungsi sebagai peradaban global. Kosmopolitanisme Islam telah pernah menjadi kenyataan sejarah, yang meratakan jalan bagi terbentuknya warisan kemanusiaan yang tidak dibatasi oleh pandangan-pandangan kebangsaan sempit dan parokialistik. Dan jika sekarang kita harus menumbuhkan semangat kemanusiaan universal pada umat Islam, maka sebagian besar hal itu akan berarti merupakan pengulangan sejarah, yaitu menghidupkan kembali pandangan dan pengalaman yang dahulu pernah ada pada umat Islam sendiri. Menyadari masalah itu sebagai pengulangan sejarah tentunya akan berdampak meringankan beban psikologis perubahan sosial yang menyertai pergantian dari pandangan yang ada sekarang ke pandangan yang lebih global.

Jika globalisme merupakan kemestian yang tak terhindarkan, mengapa harus dihadapi dan disongsong dengan agama? Jika masalah-nya ialah kemanusiaan universal, mengapa tidak secara lebih hemat

didekati melalui introduksi langsung sebagai persoalan kemanusiaan umum saja, atau, misalnya, sebagai "agama tanpa wahyu" menurut pengertian kaum humanis Barat yang menolak agama formal seperti, misalnya, Julian Huzly? Apalagi *toh* paham-paham kemanusiaan atau humanisme yang berkembang di Barat dan kini menjadi sumber "berkah" untuk seluruh umat manusia selalu dimulai dan dikem-bangkan oleh tokoh-tokoh pemikir yang menolak agama, atau tak acuh kepada agama, atau mempunyai konsep sendiri tentang agama dengan akibat menolak agama-agama formal (misalnya, Thomas Jefferson yang mengaku menganut Deisme, Unitarianisme dan Universalisme, suatu paham Ketuhanan pribadi yang berbeda dari ajaran agama-agama formal yang dia kenal saat itu di Amerika).

Situasi berhadapan dengan "penanyaan" (*questioning*) yang mirip dengan itu juga pernah secara pribadi saya alami segera setelah diberi kehormatan diberi kesempatan membaca ceramah "Maulid Nabi" di Istana Negara pada tahun 1985 yang lalu. Beberapa cendekiawan terkemuka Indonesia menyatakan penghargaan mereka yang tinggi kepada isi "Maulid Nabi" saya, dan memujinya sebagai pemaparan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Namun demikian mereka memberi catatan dalam bentuk pertanyaan (atau "penanyaan"): "Mengapa agama? Mengapa nilai-nilai kemanusiaan universal itu harus dinyatakan dalam ungkapan-ungkapan keagamaan? Mengapa harus di-"bungkus" dan disajikan dalam simbul-simbul, jargon-jargon, idiom-idiom, dan fraseologi keagamaan?" Dan seterusnya.

Mengingat situasi global umat manusia dalam kaitannya dengan persoalan keagamaan di Zaman Modern yang didominasi oleh Barat dengan segala paham yang berkembang sekarang ini, sikap penuh pertanyaan serupa itu adalah sangat wajar. Tetapi jawab atas pertanyaan serupa itu kini barangkali menjadi sedikit lebih mudah, disebabkan oleh kemungkinan interpretasi dan konklusi dari kenyataan bangkrutnya sistem Eropa Timur. Sebab, dari satu sisi tertentu, sistem Eropa Timur yang Marxis-Leninis itu adalah percobaan yang paling bersungguh-sungguh untuk menghapus agama dan untuk melepaskan manusia dari peranan agama. Tetapi percobaan itu, biarpun Marx dan para pendukungnya mengklaimnya sebagai "ilmiah", ternyata menemui kegagalan. *Pertama*, kaum Marxis tidak mampu benar-benar menghapus agama di sana, meskipun segenap dana dan daya telah dikerahkan. *Kedua*, justru amat ironis, Marxisme sendiri telah menjadi agama pengganti (*quasi religion*) yang lebih rendah dan kasar, jika tidak dapat dikatakan primitif.

Mereka yang yakin kepada ajaran komunisme boleh jadi memang benar telah berhasil membebaskan dirinya dari percaya kepada obyek penyembahan (Arab: *ilâh*—yang mengandung makna etimologis, antara lain "obyek sesembahan") karena, dalam pandangan mereka, menyembah akan berakibat perbudakan dan perampasan kemerdekaan manusia. Namun ternyata mereka kemudian terjerembab ke dalam praktik penyembahan kepada obyek-obyek yang jauh lebih membe-lenggu, lebih memperbudak, dan merampas lebih banyak kemerdekaan mereka, yaitu para pemimpin yang bertindak tiranik dan otoriter. Apalagi para pemimpin itu dianggap personifikasi ajaran yang "suci", sehingga wajar sekali ajaran itu dinamakan selalu dalam kaitannya dengan seorang tokoh pemimpin, seperti ternyata dari sebutan-sebutan "Marxisme", "Leninisme", "Stalinisme", "Maoisme", dan lain-lain. Dalam istilah teknis keagamaan Islam, mereka jatuh ke dalam praktik syirik, atau bahkan lebih buruk lagi (sebab pegnertian "*syirk*", terutama sepanjang penggunaannya untuk penduduk kota Makkah yang menen-tang Nabi, berarti percaya kepada Tuhan namun beranggapan bahwa Tuhan itu mempunyai *syarîk*, yakni "peserta", "*associate*", meskipun derajat "peserta" itu lebih rendah daripada Tuhan sendiri—Lihat a.l. Q., s. al-Zumar/39:3).

Meskipun Marxisme dapat dipandang sebagai padanan agama (*religion equivalent*) atau agama pengganti, namun karena secara sadar dan sistematis menolak setiap kemungkinan percaya kepada suatu wujud maha tinggi, ia tumbuh menjadi agama palsu (*ersatz religion*), yang lebih rendah dan kasar daripada agama-agama konvensional, serta lebih memperbudak manusia dan membelenggu kemerdekaannya. Marxisme, terutama dalam bentuknya yang dogmatis dan tertutup dalam komunisme, menjadi sebuah peristiwa tragis manusia dalam usaha mencari makna hidupnya dan menemukan pemecahan yang "ilmiah" bagi persoalan hidup itu.

Ketuhanan dan Masalah Mitologi

Jadi keruntuhan sistem Eropa Timur yang dramatis itu, dari banyak kemungkinan interpretasinya, membuktikan adanya sesuatu yang sangat alami pada manusia, yaitu, sebutlah, naluri untuk beragama, jika dengan "agama" dimaksudkan terutama kepercayaan kepada satu wujud maha tinggi yang menguasai alam sekitar manusia dan hidup manusia itu sendiri, apapun nama yang diberikan kepada wujud maha tinggi dan

maha kuasa itu. (Cukup menarik bahwa nama generik yang diberikan kepada wujud maha tinggi itu dalam berbagai bahasa merupakan *cognate*—dalam bahasa-bahasa Indo-Eropa: "*Deva*", "*Theo*", "*Dos*" dan "*Do*" serta "Khodâ", dan "God"; dalam bahasa-bahasa Semitik: "Ilâh", "Ill", "*El*", dan "*Al*"; bahkan antara "*Yahweh*" dalam bahasa Ibrani dan "*Iod*" dalam bahasa Yunani pun, selain menunjukkan kesamaan konsep tentang wujud mahatinggi, juga menunjukkan kemiripan bunyi sehingga juga boleh jadi merupakan *cognate* (Lih., Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, 1986, h. 257).

Kenyataan bahwa semua manusia dan kelompok-kelompoknya selalu mempunyai kepercayaan tentang adanya suatu wujud maha tinggi itu, dan bahwa mereka selalu mengembangkan suatu cara tertentu untuk memuja dan menyembahnya, menunjukkan dengan pasti adanya naluri keagamaan manusia. Percaya kepada suatu "tuhan" adalah hal yang dapat dikatakan *taken for granted* pada manusia, sepenuhnya manusiawi, sehingga sebenarnya usaha mendorong manusia untuk percaya kepada Tuhan adalah tindakan berlebihan. ("Tidak didorong pun manusia telah percaya kepada Tuhan", begitu kira-kira rumus sederhananya). Sekali lagi, keruntuhan sistem atheis... di Eropa Timur, dan secara potensial juga di negeri-negeri Marxis lainnya, membuktikan dengan jelas kebenaran dalil itu.

Karena manusia pada dasarnya mempunyai naluri untuk percaya kepada Tuhan dan menyembah-Nya, dan disebabkan berbagai latar belakang masing-masing manusia yang berbeda-beda dari satu tempat ke tempat dan dari satu masa ke masa, maka agama menjadi beraneka ragam dan berbeda-beda meskipun pangkal tolaknya sama, yaitu naluri untuk percaya kepada wujud maha tinggi tersebut. Keanekaragaman agama itu menjadi lebih nyata akibat usaha manusia sendiri untuk membuat agamanya lebih berfungsi dalam kehidupan sehari-hari, dengan mengaitkannya kepada gejala-gejala yang secara nyata ada dise-kitarnya. Maka tumbuhlah legenda-legenda dan mitos-mitos, yang kese-muanya itu merupakan pranata penunjang kepercayaan alami manusia kepada Tuhan dan fungsionalisasi kepercayaan itu dalam masyarakat.

Legenda-legenda dan mitos-mitos itu juga diperlukan manusia sebagai penunjang sistem nilai hidup mereka. Semua itu memberi kejelasan tentang eksistensi manusia dalam hubungannya dengan alam sekitarnya, sekaligus tentang bagaimana bentuk hubungan yang sebaik-baiknya antara sesama manusia sendiri dan antara manusia dengan alam sekitarnya, serta dengan wujud maha tinggi. Manusia tidak dapat hidup tanpa mitologi atau sistem penjelasan tentang alam dan kehidupan yang

kebenarannya tidak perlu dipertanyakan lagi. Maka tidak ada kelompok manusia yang benar-benar bebas dari mitologi. Dan karena suatu mitos harus dipercayai begitu saja, maka ia melahirkan sistem kepercayaan.

Jadi utuhnya mitologi akan menghasilkan utuhnya sistem kepercayaan. Dan, pada urutannya, utuhnya sistem kepercayaan akan menghasilkan utuhnya sistem nilai. Kemudian sistem nilai sendiri, yang memberi manusia kejelasan tentang apa yang baik dan buruk (etika), mendasari seluruh kegiatannya dalam menciptakan peradaban. Karena itu John Gardner, seorang cendekiawan Amerika yang pernah menjadi Menteri Kesehatan, Pendidikan dan Kesejahteraan pemerintahan Presiden J. F. Kennedy, pernah mengatakan, "*No nation can achieve greatness unless it believes in something, and unless that something has moral dimensions to sustain a great civilization*" (tidak ada bangsa yang dapat mencapai kebesaran jika tidak bangsa itu percaya kepada sesuatu, dan jika tidak sesuatu yang dipercayainya itu memiliki dimensi-dimensi moral guna menopang peradaban yang besar). Dan, sekali lagi, keper-cayaan kepada "sesuatu" itu melahirkan sesuatu yang secara umum disebut "agama", yang sejauh pengalaman sebagian besar manusia, lebih banyak berdasarkan atau berpusatkan legenda dan mitologi.

Tetapi kita sekarang semuanya tahu bahwa legenda dan mitologi itu tidak menuju kepada kenyataan yang benar. Hal ini lebih-lebih terbukti berkenaan dengan legenda dan mitologi yang menyangkut alam sekitar yang nampak mata beserta gejala-gejalanya. Menurut seorang ilmuwan terkenal, ahli mitologi, Joseph Campbell, contoh mitologi kuna yang sampai saat ini masih dapat disaksikan "fosil-fosil"-nya ialah mitologi Yunani bahwa bumi tempat hidup kita ini adalah sebuah benda keras berbentuk bola yang tidak bergerak, yang terletak di tengah semacam kotak Cina yang terdiri dari tujuh bola tembus pandang yang berputar, yang pada masing-masing batas luar bola itu terdapat Matahari, Rembulan, Mars, Merkurius, Yupiter, Venus dan Saturnus (Campbell, *Myths to live By*, 1988, h. 2).

Benda-benda langit ini telah diketahui lebih dahulu oleh pada pendeta kawasan Mesopotamia Kuna yang dari zigurat-zigurat mereka selalu mengawasi langit, antara lain untuk mengetahui perhitungan waktu dan musim (yang sangat diperlukan oleh para petani). Karena kehadiran benda-benda itu langsung atau tidak langsung dirasakan berpengaruh kepada keadaan di bumi dan kehidupan manusia, maka benda-benda itu mengesankan kemaha-kuasaan, yang kemudian diyakini sebagai "tuhan". Dari situlah kemudian tumbuh praktik menyembah benda-benda langit tersebut. Dan dari situ pula selanjut-nya muncul konsep hari yang tujuh,

sebagai akibat praktik menyembah satu "tuhan" satu hari. Karena itu, nama-nama hari yang tujuh terkaitkan dengan nama-nama "tuhan" atau "dewa" yang ada di langit tersebut, masing-masing (seperti dapat dilihat pada bahasa-bahasa Eropa) ialah Hari Matahari, Hari Rembulan, Hari Mars, Hari Merkurius, Hari Jupiter, Hari Venus dan Hari Saturnus.

Selanjutnya, karena dari semua benda langit itu matahari adalah yang paling mengesankan (sebagai apa yang disebut oleh Rudolph Otto dalam sosiologi agama memiliki unsur-unsur *mysterium tremendum et fascinans* yang paling utama), maka timbul pula kepercayaan yang hampir universal bahwa matahari merupakan dewa tertinggi atau utama, dengan bermacam-macam sebutan seperti Ra, Zeus, Indra, dan seterusnya. Di kalangan bangsa-bangsa Semit juga terdapat praktik pemujaan matahari sebagai dewa Syamas atau Syams, sehingga ada seorang tokoh suku Quraysy di Makkah sebelum Islam yang bernama 'Abd-u 'l-Syams (Hamba Dewa Matahari). Oleh karena itu, dalam bahasa Portugis dan Spanyol, hari pertama, yaitu "Hari Matahari", disebut "Hari Tuhan" (Domingo, yang memberi kita nama "Hari Minggu" yang sebenarnya redundant, karena "minggu" sendiri sudah berarti "hari"). Semuanya itu dengan jelas menunjukkan adanya sisa-sisa praktik penyembahan matahari.

Jadi hari yang tujuh itu adalah suatu sisa dari praktik kekafiran, syirik atau paganisme. Tetapi mengapa kita sekarang menggunakannya tanpa halangan apapun? Apakah tidak berarti bahwa kita mendukung suatu paham yang jelas-jelas keliru dan menyesatkan? Padahal mendukung kesesatan berarti ikut menanggung "dosa" kesesatan itu sendiri!

Dari persoalan hari yang tujuh itu dapat diperoleh gambaran yang relevan sekali untuk persoalan kita sekarang ini. Penggunaan hari yang tujuh bekas kekafiran itu oleh bangsa-bangsa seluruh dunia, termasuk bangsa-bangsa Muslim, tidak lagi mengandung persoalan dan sepenuhnya dapat diterima atau dibenarkan, karena konsep hari yang tujuh itu telah terlebih dahulu mengalami proses demitologisasi. Artinya, nilai-nilai mitologis pada konsep hari yang tujuh itu telah dibuang, dan diganti dengan nilai kepraktisan sebagai penunjuk waktu semata. Proses demitologisasi itu terjadi juga oleh bangsa-bangsa Barat, sekalipun nama-nama hari di sana masih dengan jelas menunjukkan sisa praktik pemujaan benda-benda langit. Di kalangan bangsa-bangsa Semit di Timur Tengah, proses demitologisasi itu amat jelas dan tegas. Nama-nama hari yang tujuh itu tidak lagi dipertahankan pada nama-nama yang mengaitkannya dengan pemujaan suatu dewa bintang, tetapi di-ganti dengan angka, kecuali hari keenam dan ketujuh. Maka kalau kita di Indonesia

menamakan hari-hari itu Ahad, Senen, Selasa, Rabu, Kamis, Jum'at dan Sabtu, hal itu terjadi karena kita meminjamnya dari Bahasa Arab melalui agama Islam. Dan nama-nama itu artinya sekadar Satu, Dua, Tiga, dan Lima; hari keenam disebut "Jum'at" yang artinya berkumpul, karena pada hari itu umat Islam berkumpul di masjid untuk melakukan salat tengah hari bersama; dan nama hari ketujuh dalam bahasa kita terjadi melalui proses peminjaman dua kali: Bahasa Arab meminjamnya dari Bahasa Ibrani, "*Syabat*", menjadi "*al-Sabt*", dan dari Bahasa Arab kita meminjamnya menjadi "Sabtu". Sebenarnya perkataan Ibrani "*syabat*" adalah *cognate* dengan perkataan Arab "*subat*" yang artinya "istirahat total" (seperti, misalnya, dimaksud dalam Kitab Suci bahwa Tuhan menjadikan tidur kita "istirahat total" —Lihat Q., s. Fâthir/35:47). (Karena bahasa-bahasa Arab dan Ibrani termasuk satu rumpun yang sangat dekat—sama dengan dekatnya bahasa-bahasa Jawa dan Sunda—maka nama-nama hari yang tujuh itu dalam dua bahasa tersebut, selain artinya persis sama, yaitu angka-angka, ucapan atau bunyinyapun hampir sama. Bandingkan nama-nama hari yang tujuh dalam dua bahasa itu: *Yawm al-A<u>h</u>ad, Yawm al-Itsnayn, Yawm al-Tsulatsâ', Yawm al-Arbi'â', Yawm al-Khamîs, Yawm al-Jumu'ah, Yawm al-Sabt*—Arab; *Yom Risyom, Yom Syeni, Yom Sylisyi, Yom Revii, Yom Hamisyi, Yom Syisyi, Syabat*—Ibrani).

Hari ketujuh dinamakan Sabtu, karena menurut Genesis dalam Kitab Perjanjian Lama, pada hari itu Tuhan telah rampung mencipta-kan alam raya seisinya, kemudian "istirahat total". Karena itu, manusia pun, sepanjang ajaran Perjanjian Lama, harus istirahat total pula, sebagaimana sekarang ini dipraktikkan oleh kaum Yahudi. Karena itu dalam konsep hari "*Sabat*" menurut agama Yahudi itu sebenarnya masih terkandung unsur mitologi. Kaum Yahudi fundamentalis benar-benar percaya bahwa pada hari itu Tuhan istirahat total, sehingga mereka pun istirahat total, sampai-sampai banyak dari mereka yang bahkan menghidupkan televisi pun tidak mau dan harus meminta orang lain yang bukan Yahudi untuk melakukannya!

Dari tradisi Arab, nama "Sabtu" untuk hari ketujuh tetap bertahan dalam Islam. Namun, sesuai dengan penegasan dalam al-Qur'ân (s. al-Na<u>h</u>l/16:124), nama itu tidak lagi mengandung nilai kesakralan dalam Islam. Apalagi jika diingat bahwa kata-kata Ibrani "*syabat*" juga boleh jadi sekadar *cognate* kata-kata Arab "*sab'ah*" atau "*sab'at-un*", sebagaimana ia juga boleh juga sekadar *cognate* kata-kata Indo-Eropa "*sapta*", "*sieben*", "*seven*", "*sept*", dan seterusnya, yang semuanya berarti "tujuh".

Agama Kristen, setelah melewati perjalanan pertumbuhan yang cukup panjang, meninggalkan konsep hari "*Sabat*" dan mengganti hari

sucinya ke hari Ahad, hari pertama. Telah kita ketahui bahwa hari pertama ini adalah bekas "Hari Matahari" (Inggris: *Sunday*). Juga telah kita bicarakan, bahwa karena matahari adalah benda langit yang paling hebat, maka tumbuh kultus kepadanya sebagai dewa utama, sehingga hari itu pun juga dinamakan "Hari Tuhan" atau "*Do-Mingo*". Maka banyak kalangan sarjana Kristologi yang berpendapat bahwa pengalihan hari suci Kristen (yang tumbuh dari tradisi Yahudi) dari Sabtu ke Minggu masih mengandung unsur sisa kultus kepada matahari. Jadi proses demitologisasi oleh agama (monoteis) Yahudi dan (trinitarianis) Kristen terhadap konsep hari yang tujuh sebagai sisa kekafiran itu belum tuntas.

Yang menuntaskan proses demitologisasi hari yang tujuh itu ialah Islam, dengan menjadikan hari sucinya hari keenam dan dinamakan "Hari Berkumpul" (*Yawm al-Jumu'ah*), yakni hari kaum Muslimin berkumpul di masjid untuk menunaikan sembahyang tengah hari dalam *jamâ'ah*. Cara penamaan hari itu sebagai sebagai "Hari Berkumpul", berbeda dari cara penamaan "Sabtu" dan "*Domingo*", menunjukkan orientasi yang lebih praktis, fungsional dan bebas dari mitologi. Apalagi Islam pun tidak mangajarkan bahwa hari Jum'at adalah hari istirahat. Yang ada ialah ajaran bahwa pada saat adzan sembahyang Jum'at dikumandangkan, kaum Muslim hendaknya meninggalkan pekerjaan masing-masing dan bergegas menuju tempat sembahyang untuk bersama-sama mengingat Tuhan. Namun setelah selesai dengan sembahyang itu hendaknya mereka "menyebar di bumi dan mencari kemurahan Tuhan", yakni kembali bekerja mencari nafkah (Lihat Q., s. al-Jumu'ah/62:9-10).

Ketuhanan Yang Maha Esa dan Demitologisasi

Bangsa-bangsa Semit melakukan demitologisasi (meskipun ada yang belum tuntas) terhadap konsep tujuh hari dari bangsa-bangsa kuna di Mesopotamia dan Yunani itu adalah sebagai konsekuensi kesadaran monoteis mereka. Kesadaran itu antara lain dimulai oleh Nabi Ibrâhîm a.s. yang tampil sekitar dua puluh abad se-belum Masehi. Dengan demitologisasi itu, konsep hari yang tujuh juga mengalami desakralisasi, dalam arti dilepaskan dari nilai sakralnya sebagai cara penentuan waktu memuja dewa-dewa langit yang tujuh. Dalam istilah yang lebih jelas, seperti digunakan oleh Robert N. Bellah, obyek-obyek mitologi itu dikenakan "devaluasi radikal", yaitu dengan tegas diturunkan nilainya dari ketinggian derajat yang mengandung kesucian menjadi obyek yang hanya

boleh jadi mengandung kegunaan praktis sehari-hari saja. Bellah juga menamakan proses itu "sekularisasi", (Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief*, New York: Harper & Row, edisi paperback, 1976, hh. 150-151). Istilah itu juga pernah saya gunakan tetapi ternyata kemudian menimbulkan salah paham yang tidak proporsional (sayangnya, termasuk dari kalangan dan pribadi yang semula saya kira cukup paham dan dapat mengerti, mengingat pendidikan mereka yang cukup tinggi).

Sebagaimana kita telah berhasil melakukan devaluasi terhadap mitologi hari yang tujuh dan menjadikannya sesuatu yang bernilai praktis sebagai cara menghitung waktu belaka, kita juga berhasil melakukan hal yang sama terhadap banyak gejala dan praktik yang lain. Tetapi proses-proses demitologisasi, desakralisasi, devaluasi dan sekuralisasi itu terjadi secara besar-besaran di seluruh dunia pada zaman modern ini, yaitu zaman yang ditandai dengan peranan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dan inilah persoalan besar kemanusiaan sekarang.

Menurut Joseph Campbell, runtuhnya berbagai mitologi kuna yang pernah menunjang dan mengilhami hidup manusia dari sejak zaman dahulu yang tak terbayangkan itu dimulai sejak tahun 1492, tidak berapa lama setelah terjadi penjelajahan besar samudra-samudra oleh tokoh-tokoh pelayaran seperti Columbus dan Vasco da Gama. Dikatakannya bahwa yang terkena sasaran devaluasi terlebih dahulu ialah mitologi penciptaan alam raya seperti termuat dalam Genesis (Kitab Kejadian) dari Perjanjian Lama. Pada tahun 1543, Copernicus menerbitkan makalahnya tentang jagad yang berpusat pada matahari (heliosentris), melawan ajaran Genesis bahwa jagad berpusat pada bumi (geosentris). Lebih sedikit dari setengah abad kemudian, Galileo dengan teleskopnya meneguhkan pendapat Copernicus. Dan pada tahun 1616 Galileo dikutuk oleh Inkuisisi Gereja karena dianggap melawan ajaran yang benar Lihat Campbell, h. 4-5).

Sejak itu, perang antara ilmu di satu pihak dan mitologi (atau agama yang mitologis) di lain pihak, tidak terhindarkan, dan terjadi dalam skala besar. Dan konfrontasi itu tidak selalu dimenangkan oleh ilmu. Carl Sagan, seorang ilmuwan dan astronom terkenal, menuturkan bahwa sesungguhnya ilmu pengetahuan telah tampil dengan kukuh sekitar tiga abad sebelum Masehi di Iskandaria, Mesir, sebuah kota yang didirikan oleh Iskandar Agung dari Macedonia. Berkat jiwa terbuka Iskandar Agung (ia tidak saja menghargai ilmu dan agama berbagai bangsa, malah juga menganjurkan tentaranya untuk kawin dengan wanita-wanita Persia dan India), kota di Mesir yang dinamakan menurut namanya itu segera menjadi pusat ilmu pengetahuan umat manusia.

Kekayaan Iskandaria yang terpenting dan paling mengagumkan ialah perpustakaannya yang penuh dengan buku-buku ilmiah. Dalam perpustakaan itu untuk pertamakalinya umat manusia mengumpulkan, dengan penuh kesungguhan dan secara sistematis, pengetahuan apa pun tentang dunia ini. (Pemerintah Mesir sekarang sedang berusaha merekonstruksi perpustakaan itu berdasarkan data-data ilmiah yang ada). Dari kegiatan ilmiah di Iskandaria itulah muncul konsep tentang "*Cosmos*", yang dalam bahasa Yunani berarti "harmoni", lawan "*Chaos*", yang berarti kekacauan. Mereka menyebut alam raya ini Cosmos karena anggapan (yang ternyata tepat) bahwa ia ada dalam penuh keserasian.

Direktur perpustakaan itu, pada abad ketiga sebelum Masehi, adalah Earastothenes, seorang ahli ilmu bumi, astronomi, sejarah, falsafah, dan matematika. Ia juga seorang penyair dan kritikus teater. Ia merintis ilmu bumi matematis, dan "menemukan" bahwa bumi ini sebenarnya hanyalah sebuah dunia yang kecil. Kemudian di Iskandaria tampil banyak ahli ilmu pengetahuan yang lain, seperti Hipparchus yang mencoba membuat peta konstelasi bintang-bintang dan mengukur tingkat cahaya bintang-bintang itu; lalu Euclidus, penemu sebenarnya ilmu ukur atau geometri; kemudian Dionysius, yang meneliti organ-organ suara manusia dan meletakkan teori tentang bahasa; Herophlius, ahli ilmu faal atau fisiologi yang menegaskan bahwa organ berfikir manusia bukanlah jantung seperti saat itu diyakini, melainkan otak; Heron, penemu rangkaian roda gigi dan mesin uap kuna, pengarang buku Automata, sebuah buku pertama tentang robot; Apollonius, yang meletakkan teori tentang bentuk-bentuk melengkung seperti elips, parabola dan hiperbola; Archimedes, genius mekanik yang terbesar sebelum Leonardo da Vinci; Ptolemy, seorang yang meskipun teorinya tentang alam raya ternyata salah (geosentris) namun semangat keilmuannya tetap sangat banyak memberi ilham; dan Hypatia, seorang wanita ahli matematika dan astronomi, yang mati dibakar orang tidak lama sebelum dibakarnya perpustakaan Iskandaria dan segenap isinya-berupa buku-buku ilmiah di atas papirus tertulis tangan sebanyak sekitar setengah juta buah-tujuh abad setelah didirikan.

Betapa tragis pembakaran perpustakaan Iskandaria itu, sebab disamping mengandung buku-buku oleh ilmuwan tersebut di atas, juga diketahui ada buku oleh Aristarchus yang sudah menjelaskan bahwa bumi adalah salah satu dari planet-planet yang mengelilingi matahari! Dan buku itu baru diketemukan kembali 2000 tahun kemudian! Perpustakaan Iskandaria juga diketahui menyimpam tiga jilid buku sejarah bumi, oleh seorang pendeta Babilonia Kuna, Berossus, yang

memperkirakan jarak antara saat penciptaan alam raya dengan kejadian banjir Nabi Nû<u>h</u> sepanjang empat ratus ribu tahun. Memang perkiraan itu tidak dapat dibuktikan secara ilmiah, jadi masih merupakan sebuah mitologi. Namun, sungguh amat menarik, pendeta itu jauh lebih realistis daripada Perjanjian Lama yang mengatakan jarak antara saat penciptaan alam raya dengan banjir Nû<u>h</u> itu hanya sekitar empat ribu tahun, kurang lebih seperseratus dari perkiraan Berossus yang hidup berabad-abad sebelum penulisan kitab suci.

Pengalaman Kristen di Masa Lalu

Siapa yang membakar perpustakaan Iskandaria? Tidak lain ialah orang-orang fanatik dari kalangan para penganut agama mitologis, dari kalangan kaum Nasrani. Atau, agar lebih adil kepada Nabi 'Îsâ al-Masî<u>h</u> a.s. yang "mendirikan" agama itu dengan bimbingan Allah sebagai Rasul-Nya, perpustakaan Iskandaria dibakar oleh mereka yang —menurut istilah Ibn Taymîyah— telah mengubah agama al-Masî<u>h</u> itu, sehingga penuh dengan dongeng atau mitologi dan berwatak tidak ilmiah.

Telah kita sebut nama sarjana wanita di Iskandaria yang menjadi korban kefanatikan agama itu, Hypatia. Ia lahir pada tahun 370 Masehi, pada saat masyarakat manusia umumnya menganggap bahwa wanita hanya lebih sedikit saja daripada harta milik. Carl Sagan menuturkan bahwa Hypatia, selain seorang sarjana yang cerdas, adalah juga seorang wanita yang sangat cantik. Tetapi ia menolak setiap lamaran lelaki, karena hendak mencurahkan perhatian kepada ilmu. Di masa hidupnya, Iskandaria ada dibawah keku-asaan penuh Romawi, dengan sistem perbudakannya yang setiap kali mengancam kebebasan manusia dan daya ciptanya. Saat itu Gereja Kristen juga sedang mengkonsolidasi dirinya dan mencoba untuk mengikis habis paganisme.

Hypatia berdiri persis di pusat kekuatan sosial yang hebat dan saling bertentangan itu. Dan mulailah ia dituduh yang bukan-bukan. Ia dicurigai karena berkawan dekat dengan gubernur Romawi. Tapi lebih gawat lagi, ia dituduh oleh Gereja Kristen sebagai wanita yang hendak mempertahankan paganisme, karena menekuni ilmu pengetahuan. Sebab menurut Sagan lagi, Gereja zaman itu menyamakan antara ilmu pengetahuan dan paganisme. Namun Hypatia tetap bertahan, dan tetap mengajar dan menulis, sampai pada tahun 415, dalam umur 45 tahun, ia dicegat oleh segerombolan kaum fanatik Kristen dalam perjalanannya menuju ke perpustakaan. Ia diturunkan dari kereta kudanya, dibunuh

dengan cara mengelupasi dagingnya dari tulangnya, kemudian dibakar. Semua miliknya dimusnahkan, karyanya dihancurkan dan namanya dilupakan. Tidak lama sesudahnya perpustakaan Iskandaria yang hebat itu pun dibakar habis, bersama semua isinya. Dan Cyril, Uskup Agung Iskandaria yang memerintahkan itu semua, diberi kehormatan oleh Gereja Kristen dengan diangkat sebagai orang suci atau santo (Sagan, hh. 278-9).

Itulah contoh kemenangan mitologi atas ilmu, jika kita meng-anggap, seperti banyak sarjana modern, bahwa banyak dari cerita dalam Genesis adalah mitologi belaka. Tetapi barangkali ada sudut lain untuk melihat kenyataan itu: meskipun Iskandaria dan perpus-takaannya menjadi pusat ilmu pengetahuan, namun para pendukungnya tidak mengenal dengan jelas paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Mereka adalah para penyembah berhala. Bagaimana praktik penyembahan berhala dapat bergabung dengan minat yang begitu sejati dan tinggi kepada ilmu pengetahuan, merupakan pertanyaan tersendiri yang tidak mudah menjawabnya. Yang jelas ialah, dalam satu soal ini, yaitu soal konsep Ketuhanan agama Kristen, bagaimana pun bentuknya, adalah lebih unggul daripada paganisme Yunani Kuna. Dari sinilah kita mengerti kampanye mereka memberantas paganisme Yunani itu. Dan justru di situ pula kita melihat persoalan lain yang membawa kepada kesempurnaan bencana pembunuhan sadis sarjana wanita Hypatia kemudian pembakaran perpustakaan Iskandaria. Yaitu, sementara kaum Kristen berhak mempunyai anggapan diri mereka lebih unggul daripada kaum Hellenis dalam hal keimanan (yang Islam pun mendukung anggapan itu), namun mereka keliru mencampuradukkan antara pagan-isme dan ilmu pengetahuan. Maka terjadilah kontroversi antara Kristen lawan Hellenisme dalam dua front: monoteisme (atau, lebih tepat lagi, trinitarianisme) Kristen berhadapan dengan paganisme Yunani, dan mitologi Genesis berhadapan dengan ilmu pengetahuan Hellenis.

Kemenangan Kristen sebagai agama yang berasal dari paham Ketuhanan Yang Maha Esa atas paganisme Yunani tentu saja tidak perlu disesali, karena hal itu merupakan suatu kemajuan. Tetapi kemenangan mitologi Genesis atas ilmu pengetahuan Hellenis sampai sekarang masih diratapi oleh para ilmuwan. Carl Sagan, misalnya, mengandaikan kalau saja perpustakaan Iskandaria tidak menjadi korban fanatisme agama, dan tradisi keilmuannya terus berlanjut, maka barangkali Einstein sudah tampil lima abad yang lalu. Atau mungkin malah seorang Einstein tidak pernah ada, sebab perkembangan ilmu pengetahuan yang integral dan menyeluruh sudah terjadi, dan mungkin pada akhir abad keduapuluh

Masehi ini, sedikit saja umat manusia yang masih tinggal di bumi, karena sebagian besar telah menjelajah dan mengkoloni bintang-bintang dan telah beranak-pinak sampai mencapai milyaran jiwa! Kalau pada tahap sekarang ini kita baru akan memasuki era globalisasi dengan adanya kemudahan transportasi berkat pesawat-pesawat jumbo, maka jika seandainya pusat ilmu di Mesir itu tidak dibakar kaum fanatik, dan warisan ilmiahnya berkembang terus tanpa terputus, kita sekarang sudah memasuki era antar bintang (*interstellar era*), dengan kapal-kapal ruang angkasa yang berseliweran di atas orbit bumi, dan dengan nama-nama kapal yang tidak dalam Bahasa Inggris seperti kebanyakan sekarang, tapi dalam bahasa Yunani! (Sagan, hh. 174-175).

Tapi itu hanya perkiraan yang sangat hipotetis. Kemungkinan lain ialah, ilmu pengetahuan Yunani Kuna yang hebat itu justru akan diterjang oleh sistem sosialnya sendiri yang tidak benar. Lihat saja pandangan dan tingkah laku sosial Plato dan Pythagoras, nama-nama ilmuwan Yunani Kuna yang setiap anak sekolah mengenalnya. Mereka beranggapan bahwa ilmu harus dibatasi hanya kepada kelompok kecil kaum elite, sangat tidak menyukai eksperimen, menganut paham mistik yang tidak masuk akal, dan menerima serta membenarkan sistem perbudakan. Ini semua, menurut Sagan, tentu akan menghalangi perkembangan manusia (Sagan h. 155). Ada sebagian orang Yunani yang telah menyadari masalah itu sejak berabad-abad sebelumnya. Misalnya, seorang ilmuwan yang bernama Anaximenes pernah menga-jukan pertanyaan judisial kepada Pythagoras: "Untuk maksud apa saya menyusahkan diri sendiri menyelidiki rahasia bintang-bintang, dengan membiarkan kematian dan perbudakan berlangsung di depan mataku?" (Sagan h. 263).

Karena itu barangkali pandangannya ialah, kalau saja dahulu, pada abad-abad empat dan lima Masehi ketika Gereja Kristen mengkonsoli-dasikan diri, para pemuka Kristen berhasil membedakan antara ilmu pengetahuan seraya menegakkan keadilan atas dasar persamaan umat manusia seperti diajarkan oleh Nabi 'Îsâ al-Masîh, maka barangkali saat sekarang ini teknologi telah menghantarkan kita memasuki era antar bintang, dan barangkali bumi akan hanya berarti ibarat kampung tempat asal yang eksotik, yang sesekali menarik untuk dikunjungi seperti kebiasaan *mudik* kaum Muslim di waktu Lebaran dan kaum Kristen di waktu Natal. Mungkin bumi lebih cocok hanya untuk orang-orang tua saja.

Tetapi semuanya itu, kita ketahui, tidak pernah terjadi. Perpustaka-an Iskandaria dan semua isinya dibakar habis. Paganisme memang

digantikan oleh paham Ketuhanan menurut Nabi 'Îsâ al-Masîh. Meski-pun semua orang telah tahu bahwa dalam pandangan al-Qur'ân (dan banyak sarjana kajian Bibel modern), paham Ketuhanan dari Nabi 'Îsa al-Masîh a.s. itu telah berubah dari aslinya, namun Nabi Muhammad s.a.w. dan kaum Muslim di zaman beliau tetap mempunyai simpati yang jauh lebih besar kepada kaum Kristen yang diwakili Romawi (Byzantium) daripada kepada kaum Majusi yang diwakili Persia. Sedangkan musuh-musuh Nabi dan kaum beriman, yang terdiri dari kaum musyrik Makkah, bersikap sebaliknya: bersimpati kepada Persia yang Majusi dan tidak kepada Romawi yang Kristen (Lihat Q., s. al-Rûm/30:1-7). Jadi, jika masa-lahnya ialah paganisme Yunani yang diberantas oleh ajaran Kristen, maka, kita tidak boleh keliru, harus dipandang sebagai hal yang sangat baik, dan seperti Nabi dan kaum beriman yang bersimpati kepada Romawi melawan Persia, kita pun bersimpati kepada kaum Kristen melawan kaum pagan Yunani. Namun, bersama para ilmuwan modern dan "liberal" seperti Sagan dan Campbell, kita ikut menyesalkan kegagalan para tokoh Gereja saat itu untuk membedakan antara ilmu pengetahuan duniawi (sebut saja "sekuler"—seperti dikatakan oleh para ahli) di satu pihak dan praktik penyembahan berhala di pihak lain.

Mengapa sampai terjadi kegagalan itu? Mengapa para tokoh agama Kristen pada abad-abad ke-4 dan ke-5 Masehi gagal membedakan antara paganisme dan ilmu pengetahuan? Itulah pertanyaan yang amat penting, namun tidak pasti, lebih mudah menjawab pertanyaan itu. Mereka berpandangan bahwa Kitab-kitab Suci terdahulu itu bukanlah sepenuhnya asli dari Tuhan, melainkan karangan manusia dan tulisan mereka sendiri (Q., s. al-Baqarah/ 2:29). Karena itu, seperti dibeberkan hampir tuntas oleh Maurice Bucaille, banyak isi dari Kitab-kitab Suci terdahulu yang bertentangan dengan ilmu pengetahuan. Kalau kita baca Genesis, misalnya, yang ada di situ sebagian besar adalah mitologi atau, paling untung, ungkapan-ungkapan metaforis. Tetapi kenyataannya ialah bahwa Gereja saat itu, dan masih banyak diteruskan oleh kalangan Kristen tertentu sampai sekarang, tidak memahami penuturan Kitab Suci, khususnya Genesis tentang penciptaan alam dan manusia, sebagai ungkapan-ungkapan metaforik. Mereka memahaminya secara harfiah, menurut bunyi tekstualnya, dan cara pemahaman ini menjadi pangkal kekeliruan mereka dalam memandang ilmu pengetahuan Yunani Kuna.

Maka kalau para tokoh Gereja di Mesir, pusat pertumbuhan Kristen pada masa-masanya yang paling normatif, berusaha membe-rantas paganisme, itu adalah tindakan benar. Tetapi ketika mereka juga menghancurkan ilmu pengetahuan karena tidak sejalan dengan ajaran

Kitab Suci mereka, maka yang sebenarnya mereka lakukan ialah mencampakkan ilmu pengetahuan, dan sebagai gantinya mereka tegakkan dongeng-dongeng yang tidak masuk akal, sesuai dengan pemahaman harfiah mereka kepada kitab suci. Akibatnya ilmu pengetahuan pun mati, malah orang atas nama iman melawan ilmu pengetahuan.

Sungguh menyedihkan, sampai sekarang gejala itu masih berlangsung. Kaum Kristen modern, terutama dari kalangan fundamentalis, banyak yang menolak teori evolusi Darwin dan berpegang hanya kepada bunyi harfiah ajaran penciptaan atau kreasi dalam Genesis. Di Amerika, kaum evolusionis (*the evolusionists*) dari kalangan ilmuwan berhadapan dengan kaum Kreasionis (*the creationists*) dari kalangan Kristen fundamentalis. Semuanya itu mengingatkan orang kepada praktik pengekangan pendapat pribadi pada masa Inkuisisi. Hanya saja sekarang terjadi secara nisbi berjalan sangat "lunak" atau "*mild*" dan "beradab", serta tanpa kebiadaban dan kekejaman Gereja zaman tengah.

Dan kita sekarang memang harus mencatat beberapa kemajuan yang dibuat oleh Gereja akhir-akhir ini. Memang benar bahwa pada tahun 1616 Gereja menghukum Galileo karena pandangannya tentang alam raya berbeda atau bertentangan dengan Bibel. Tetapi pada tahun 1981 yang lalu ada konferensi tentang kosmologi di Vatikan, diadakan oleh kaum Jesuit. Salah seorang yang diundang ke konferensi ialah Stephen Hawking, seorang ahli fisika teoretis yang cemerlang dari Cambridge, yang disanjung sebagai punya reputasi internasional ter-tinggi setelah Einstein. Ia menuturkan pengalamannya dalam konferensi di Vatikan itu, yang cukup ilustratif tentang situasi hubungan agama Katolik dengan ilmu pengetahuan saat sekarang, sebagai berikut:

> Selama tahun 1970 saya terutama mempelajari lobang hitam (*black holes*), tetapi pada tahun 1981 perhatian saya tentang pertanyaan mengenai asal dan kesudahan alam raya bangkit kembali ketika saya menghadiri konferensi tentang kosmologi yang diselenggarakan oleh kaum Jesuit di Vatikan. Gereja Katolik membuat kesalahan buruk terhadap Galileo ketika Gereja itu mencoba meletakkan suatu hukum tentang suatu masalah mengenai ilmu pengetahuan, dengan mengu-mumkan bahwa matahari berjalan mengelilingi bumi. Sekarang, ber-abad-abad kemudian, Gereja memutuskan untuk mengundang sejumlah ahli untuk memberinya saran tentang kosmologi. Pada penghabisan konferensi para peserta diberi kesempatan beraudiensi dengan Paus. Dia (Paus) memberi tahu kami bahwa baik-baik saja mempelajari evolusi alam raya setelah ledakan besar (*big bang*), tapi kita tidak boleh meneliti ledakan besar itu sendiri sebab ia adalah saat penciptaan dan karenanya merupakan pekerjaan Tuhan. Saya pun menjadi senang, karena puas tidak tahu pokok pembicaraan yang telah saya berikan dalam konferensi—(yaitu) kemungkinan bahwa ruang-waktu adalah terbatas tetapi tidak mempunyai perbatasan, yang berarti tidak mempunyai permulaan,

tidak ada saat penciptaan. Saya tidak ingin mengalami nasib seperti Galileo, yang dengan dia saya mempunyai rasa persamaan yang kuat, antara lain karena kebetulan dilahirkan persis 300 tahun setelah ia meninggal. (Stephen Hawking, *A Brief History of Time, from Big Bang to Black Holes*, New York, 1990, hh. 115-116).

Barangkali terlalu banyak kalau Hawking mengharap bahwa Paus akan mengerti isi ceramahnya seandaiya Paus menghadirinya. Sebab Hawking sendiri mengatakan bahwa ceramahnya agak matematis, dan dalam pendekatan seperti itu tidak jelas benar apakah ada peranan bagi Tuhan dalam menciptakan alam raya atau tidak. Meskipun sebenarnya Hawking berpendapat tidak ada peranan apa-apa bagi sesuatu yang disebut Tuhan dalam penciptaan alam raya, namun ia telah diundang ke suatu konferensi di Vatikan tentang kosmologi, dan orang mendengar-kannya dengan perhatian. Ini adalah indikasi yang sangat baik dari kecenderungan liberalisasi Gereja Katolik terhadap ilmu pengetahuan. Sebab Gereja Katoliab Gereja Katolik memang dipandang banyak orang sebagai konservatif dalam menanggapi berbagai isu kontemporer seperti, misalnya, yang paling terkenal, masalah suatu cara usaha pem-batasan kelahiran. Tetapi dalam masalah agama, Gereja Katolik sudah sejak beberapa tahun yang lalu menunjukkan kelapangan dada yang menggembirakan. Maurice Bucaille mengutip dengan penuh peng-harapan pernyataan Konsili Vatikan 5, yang terbuka dan positif menge-nai Islam. Banyak pula tokoh Islam Indonesia, seperti Prof. A. Mukti Ali yang gemar merujuk Konsili itu dengan penuh pengharapan

Tetapi untuk sampai ke sikap yang relatif amat maju itu (meskipun Hawking masih menguatirkan terulangnya kemalangan Galileo tiga abad yang lalu), Gereja memerlukan waktu yang panjang dan berliku-liku. Dan sikap itu agaknya bukan monopoli Gereja Katolik. Dari kalangan Protestan, sikap menghargai ilmu pun tidak terjadi begitu saja dengan mulus. Martin Luther sendiri, misalnya, menyertai Gereja Katolik dalam kutukannya kepada Copernicus. Luther menggambarkan Copernicus sebagai "astrolog yang congkak" yang ingin membalik seluruh ilmu astronomi (Sagan, h. 40).

Perjalanan Gereja sebagian memang merupakan sejarah pergumul-an antara ilmu pengetahuan di satu pihak, dan penafsiran harfiah Genesis di lain pihak. Sampai dengan undangan kepada Hawking 1981 itu, pergumulan tersebut telah berjalan sekitar 15 abad, sejak Uskup Agung Cyril memerintahkan pembakaran perpustakaan Iskandaria pada tahun 415, dan pada tahun 529 Justinian memerintahkan penutup-an sekolah-sekolah "pagan" (baca: sekolah-sekolah ilmu pengetahuan dan falsafah

Yunani), terutama *Academy* peninggalan Plato yang didirikannya pada tahun 387 Sebelum Masehi. Kata Campbell, "sebagai ganti ilmu pengetahuan yang rasional kita diberi Genesis 1 dan 2 serta penundaan ilmu pengetahuan lebih dari seribu tahun untuk mencapai kedewasaan, tidak saja untuk peradaban kita sendiri (Barat), tapi juga untuk seluruh dunia". (Campbell, h. 14)

Pengalaman Islam di Masa Lalu Tetapi Campbell sendiri secara tidak langsung menunjukkan bahwa nasib ilmu pengetahuan tidaklah seburuk akibat pertengkarannya dengan Gereja Kristen. Sekitar dua abad setelah Cyril, atau seabad setelah Justinian, tampil agama Islam yang selama lima atau enam abad menjadi pengemban utama ilmu pengetahuan seluruh umat manusia. Dan memang hanya sekitar lima atau enam abad (meskipun ada yang mengatakan lebih lama dari itu, sampai delapan abad) kaum Muslim dengan sungguh-sungguh mengemban ilmu pengetahuan. Setelah menjalankan peranan yang cukup mengesankan itu, akhirnya kaum Muslim pun "menolak" ilmu pengetahuan, justru ketika kekayaan yang tak terkira nilainya itu mulai mengalir dan pindah ke Eropa. Campbell mempunyai keterangan cukup penting untuk kita perhatikan di sini, meskipun tidak seluruhnya benar, demikian:

Tetapi Campbell sendiri secara tidak langsung menunjukkan bahwa nasib ilmu pengetahuan tidaklah seburuk akibat pertengkarannya dengan Gereja Kristen. Sekitar dua abad setelah Cyril, atau seabad setelah Justinian, tampil agama Islam yang selama lima atau enam abad menjadi pengemban utama ilmu pengetahuan seluruh umat manusia. Dan memang hanya sekitar lima atau enam abad (meskipun ada yang mengatakan lebih lama dari itu, sampai delapan abad) kaum Muslim dengan sungguh-sungguh mengemban ilmu pengetahuan. Setelah menjalankan peranan yang cukup mengesankan itu, akhirnya kaum Muslim pun "menolak" ilmu pengetahuan, justru ketika kekayaan yang tak terkira nilainya itu mulai mengalir dan pindah ke Eropa. Campbell mempunyai keterangan cukup penting untuk kita perhatikan di sini, meskipun tidak seluruhnya benar, demikian:

> Di antara sejarah yang paling menarik tentang apa yang terjadi akibat menolak ilmu pengetahuan dapat kita lihat pada Islam, yang pada mulanya memperoleh, menerima dan bahkan mengembangkan warisan klasik. Selama lima atau enam abad yang kaya terdapat keberhasilan Islam yang mengesankan dalam pemikiran ilmiah, percobaan dan penelitian, terutama dalam kedokteran. Namun sayang

sekali sumber otoritas masyarakat umum, Sunnah, konsensus (yang oleh Nabi Muhammad dinyatakan akan selalu benar(datang merusak. Sabda Tuhan dan al-Qur'ân adalah satu-satunya jalan dan wahana untuk kebenaran. Pemikiran ilmiah mengakibatkan "hilangnya kepercayaan kepada asal-usul dunia dan kepada (Tuhan) Maha Pencipta". Dan begitulah yang terjadi, justru pada saat ketika sinar ilmu pengetahuan Yunani mulai dibawa dari Islam ke Eropa(dari sekitar tahun 1100 dan seterusnya (ilmu pengetahuan dan kedokteran Islam mengalami kemandekan dan akhirnya mati; dan dengan begitu Islam sendiri pun mati. Tidak saja obor ilmu pengetahuan, tetapi juga obor sejarah, sekarang pindah ke Barat Kristen. (Campbell, hh. 14-15).

Campbell keliru dengan pernyataannya yang mengisyaratkan bahwa yang membunuh ilmu pengetahuan ialah Sunnah, bahkan Nabi sendiri dan, lebih keliru lagi, al-Qur'ân. Pernyataannya itu tidak konsisten dengan pengakuannya sendiri bahwa pada mulanya, berarti dalam masa-masa yang lebih otentik, Islam memperoleh, menerima dan mengembangkan ilmu pengetahuan, Dan baru lima atau enam abad kemudian, menurut Campbell, "Sunnah Nabi dan Sabda Tuhan" datang merusak. Campbell juga tidak terlalu tepat jika melihat ilmu pengetahu-an Islam klasik dengan membatasi terutama hanya pada kedokteran. Sebab ilmu pengetahuan Islam sesungguhnya meliputi lingkup yang amat luas, termasuk matematika, astronomi dan ilmu bumi matematis sebagaimana terbukti dari banyaknya istilah-istilah modern (Barat) di bidang-bidang itu yang berasal dari pada ilmuwan Muslim.

Justru yang menarik, yang sudah dikesankan oleh pernyataan Campbell itu sendiri, mengapa Islam dari semula, pada awal pe-nampilannya, menyambut baik dan menerima ilmu pengetahuan? Padahal, menurut para sarjana modern sendiri seperti Max Dimont, sikap positif yang sama pada kaum Yahudi baru muncul seribu tahun, yaitu sejak perkenalan mereka dengan ilmu pengetahuan itu di zaman Helllenik yang dimulai oleh Iskandar Agung, sampai datangnya Islam dan mereka belajar ilmu pengetahuan dari Islam? Mengapa agama Kristen sendiri, sejak kelahirannya, harus menunggu sampai tahun 1100 untuk mulai kenal kembali dengan ilmu pengetahuan (yang dtang dari Islam, seperti dikatakan Campbell), dan masih harus mengalami pergu-mulan sengit dan penuh pertumpahan darah dengan ilmu pengetahuan itu, sampai akhirnya datang saatnya peristiwa konferensi kosmologi di Vatikan yang oleh Hawking, salah seorang pesertanya, masih juga sedikit dikuatirkan? Mengapa sampai sekarang pun masih ada golongan Kristen (fundamentalis) yang dengan amat serius, berdasarkan ajaran agama seperti mereka yakini, menentang suatu temuan atau teori ilmiah seperti temuan dan teori evolusi? Dan dibanding dengan itu semua, mengapa

sikap positif Islam kepada ilmu pengetahuan secara nisbi begitu langsung, spontan dan antusias?

Percobaan menjawab pernyataan itu akan membawa kita kepada percobaan memahami kembali watak Islam yang lebih "asli". Dan dari perspektif itu, kenyataan bahwa Islam, seperti disebut Campbell, baru terjadi lima atau enam abad kemudian. Memang tetap disesalkan, dan untuk jangka waktu lama mungkin masih akan menjadi bahan pembahasan yang hangat. Tetapi sikap memusuhi ilmu pengetahuan yang terjadi setelah berabad-abad menjadi pengemban utamanya itu jelas merupakan suatu anomali. Kesenjangan waktu yang sekian lama dari saat kelahiran Islam dan masa-masanya yang formatif itu menun-jukkan bahwa tindakan memusuhi ilmu pengetahuan tersebut tidak otentik Islam. Apalagi di kalangan umat Islam sendiri ada yang berpan-dangan, menurut sebuah Hadîts bahwa semakin dekat suatu generasi kepada zaman Nabi adalah semakin utama, demikian sebaliknya.

Meskipun sekarang Islam jauh tertinggal oleh Barat, namun kemajuan Barat itu sendiri, seperti diakui dengan tegas oleh dunia kesarjanaan modern, sebagian cukup besar adalah berkat Islam. Karena itu sekarang kita dapat membuat dua pengandaian yang berbeda dari yang dibuat Carl Sagan di atas tadi. *Pertam*a, jika seandainya tidak pernah ada Islam dan kaum Muslim, ilmu pengetahuan benar-benar sudah lama mati oleh Cyril dan Justinian, tanpa kemungkinan bangkit lagi, dan Eropa akan tetap berada dalam kegelapannya yang penuh mitologi dan kepercayaan palsu. Zaman modern tidak akan pernah ada. Maka syukurlah Islam pernah tampil, kemudian berhasil mewariskan ilmu pengetahuan kepada umat manusia (lewat Eropa).

Pengandaian *kedu*a akan lebih menarik. Seandainya umat Islam tetap setiap kepada kemurnian ajarannya tentang sikap yang positif-optimis kepada alam, manusia, dan peradaban dunia, termasuk ilmu pengetahuan, maka tentunya sudah sejak beberapa abad yang lalu ilmu pengetahuan mencapai perkembangannya seperti sekarang ini, tidak oleh orang-orang Eropa, tapi oleh orang-orang Islam; tidak dalam lingkup kepercayaan yang masih banyak mengandung mitologi dan misteri yang setiap saa bisa mengancam kreativitas ilmiah, tapi oleh sistem keimanan yang tantangan untuk menerimanya justru ditujukan kepada akal sehat dan pikiran, dan seterusnya. Sebab menurut para sarjana yang telah dikutip di atas, di Barat, yang menjadi sumber utama kesulitan hubungan agama dan ilmu ialah mitologi penciptaan dalam Genesis dan teologi yang dikembangkan berdasarkan mitologi pencipta-an itu. Kini para sarjana Kristen sendiri ada yang menghendaki penafsir-an metaforis kepada teks-teks suci

mereka. Tetapi dengan adanya gerak-an fundamentalis Kristen yang fanatik dan ekstrem, penafsiran serupa itu tidak akan mudah diterima, sehingga mitologi yang mengakibatkan adanya gerakan *Creationism* yang fanatik dan sempit melawan *Evolu-tionism* ilmiah itu untuk jangka waktu lama akan tetap menjadi suatu sumber masalah.

Dalam al-Qur'ân tidak terdapat penuturan tentang penciptaan yang mitologis seperti dalam Genesis, juga tidak ada mitologi tentang alam raya keseluruhannya. Dan kalau pun ada penuturan yang harus dipandang sebagai deskripsi metaforis—seperti, misalnya, bahwa Tuhan bertahta di atas Singgasana—umat Islam dari semula sudah terbiasa dengan penerapan interpretasi tidak menurut makna lahir bunyi tekstualnya, sebagaimana hal itu dilakukan oleh pada failasuf dan ahli *Kalâm*. Dan jika suatu kelompok Islam tidak mau melakukan interpretasi metaforis, seperi kaum Hanbalî, mereka akan menerima makna teks itu menurut lafal harfiahnya, namun ditegaskan bahwa sesuatu yang bersangkutan dengan Tuhan tidak dapat kita ketahui, karena Tuhan tidak sebanding dengan apa pun yang ada dalam benak kita. Begitu pun mereka mengatakan bahwa orang yang melakukan interpretasi metaforis, jika dengan maksud benar-benar dengan tulus untuk memahami agama, tidak boleh dikenakan "eks-komunikasi" dengan dikatakan sebagai *fâsiq* atau pun *kâfir* (Ibn Taymîyah, *Minhâj*, 3:60). Dan jelas tidak ada orang Islam yang mempercayai Tuhan dalam suatu ilustrasi mitologis bagaikan sang raja yang duduk di atas kursi ke-rajaannya. Sebab sekalipun Kitab Suci menyebutkan Tuhan bertahta di atas Singgasana (*'Arsy*), namun "tanpa bagaimana" (*bi lâ kayf-a*), karena Tuhan tidak sebanding atau analog dengan sesuatu apa pun (Q., s. al-Syûrâ/42:11), dan tidak ada sesuatu atau seorang pun yang setara dengan Dia (Q., s. al-Ikhlâsh/112:4).

Para sarjana modern di Barat pun banyak yang mengemukakan bahwa Islam adalah agama ynag tidak bersifat mitos (*amythical*) dan anti sakramentalisme, termasuk dalam tata cara ibadatnya. Sejauh yang ada, sebagian dari ibadat Islam ada yang berkaitan dengan peringatan suatu peristiwa penting (*commemorative*) di masa lalu, seperti ibadat haji, namun tetap bebas dari unsur mitologi. Dan semua ibadat dalam Islam diarahkan hanya sebagai usaha pendekatan pribadi seseorang kepada Tuhan (Lihat Andrew Rippin, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, New York, Routledge, 1991, Volume 1: The Formative Period, h. 99).

Karena watak dasarnya yang anti mitologi dan sakramen itu maka Islam merupakan agama yang bersifat langsung dan lurus (*straight-forward*), wajar, alami, sederhana dan mudah dipahami. Justru kualitas-

kualitas itulah yang menjadi pangkal vitalitas dan dinamika Islam, sehingga memiliki daya sebar sendiri yang sangat kuat. Ini juga merupakan penjelasan, mengapa Islam pada awal sejarahnya dengan cepat memperoleh kemenangan spektakuler yang tidak ada bandingan-nya dalam sejarah agama-agama. Perhatikan keterangan Thomas W. Lippman di bawah ini, serta pernyataan Henry Treece yang dikutipnya.

Gibbon, who thought that Muhammad was a faker, says it is easy to understand why Islam spread but not easy to understand why it endured. Perhaps what Gibbon failed to appreciate is that Islam offered a source of direction and comfort that appealed to ordinary folk. Islam is a staghtforward and practical religion, unensumbered by priesthood or sacrament, in which a comprehensible God speaks directly to men and tells them how to live. In the word of Henry Treece, "The Mediterranean world had known 3,000 years of spiritual confusion: a multitude of gods, god-pharaohs, god-emperors, goddesses made flesh, priests who were God's mouthpiece, kings annointed by God and emperors who interpreted Holy Writ to suit their secular ends. There had been blood sacrifice, incomprehensible taboo and ritual, the chanting and dancing of temple servants, the dark pronouncements of oracles. Now, for the first time in history God had made Himself clear through the mouth of plain-speaking fellow, demanding no temples, no altars, no rich vessels and vestments, no blood". (Thomas W. Lippman, *Understanding Islam*, New York, Mentor Book, 1990, hh. 122-3).

(Gibbon, yang berpendapat bahwa Muhammad adalah seorang pemalsu mengatakan mudah mengerti mengapa Islam tersebar tetapi tidak mudah mengerti mengapa ia bertahan. Barangkali yang Gibbon luput untuk memahami ialah bahwa Islam menawarkan suatu sumber rasa tujuan dan ketentraman yang menarik hati orang banyak. Islam adalah agama yang lempang-lurus dan praktis, yang tidak dibebani oleh sistem kependetaan atau sakramen, yang dalam Islam itu Tuhan yang dapat dimengerti (akan maksud-Nya) berbicara langsung kepada manusia dan mengajari mereka bagaimana hidup. Dalam ungkapan Henry Treece, "Dunia Laut Tengah selama 3.000 tahun mengalami kekacauan spiritual: banyak tuhan, Fir'awn-Tuhan, maharaja-tuhan, tuhan perempuan yang menjadi daging, pendeta-pendeta yang menjadi juru-bicara Tuhan, raja-raja yang diberkati Tuhan dan kaisar-kaisar yang menafsirkan Kitab Suci untuk disesuaikan dengan tujuan-tujuan duniawi mereka. Ada pengorbanan darah, tabu dan ritual yang tidak dimengerti, nyanyian dan tarian para pelayan kuil, pembacaan gelap mantra-mantra. Sekarang, untuk pertamakalinya dalam sejarah, Tuhan membuat Diri-Nya jelas melalui lisan sesama manusia yang berbicara terang, yang tidak menuntut adanya kuil, tidak altar, tidak bejana dan pakaian [ritual] yang mewah, dan tidak pula darah".)

Karena sifatnya yang *amythical* dan *anti-sacramentalism* itu maka Islam adalah agama yang sangat anti pelukisan atau penggambaran obyek-obyek kepercayaan seperti Tuhan, Malaikat, Surga, Neraka, Setan, bahkan para Nabi. Lebih-lebih berkenaan dengan Tuhan dan alam gaib, ikonoklasme Islam itu sedikit pun tidak berkompromi. Yang berkenaan dengan para Nabi dan tokoh-tokoh lain memang ada sedikit kompromi,

akibat pengaruh budaya Asia Tengah. Namun hal itu terjadi tanpa sedikit pun tanggapan mitologis, dan ditanggapi hanya dalam batas nilai seni yang dekoratif dan ornamental belaka, seperti dengan jelas dapat dilihat pada banyak seni lukis miniatur dalam kitab-kitab kesusastraan dan ilmu pengetahuan Islam klasik, terutama yang datang dari Persia dan Transoksiana.

Campbell mengatakan bahwa Islam, setelah mengembangkan ilmu pengetahuan selama lima atau enam abad, akhirnya memusuhi ilmu pengetahuan tersebut, sehingga mengakibatkan kematian ilmu pengeta-huan dan agama Islam itu sendiri. Tentu Campbell sangat berlebihan, jika bukannya langsung keliru, dengan pernyataannya itu. Ilmu pengetahuan Islam mati bukan terutama karena dimusuhi oleh umat Islam sendiri (hanya sebagian kecil saja dari umat Islam yang benar-benar secara serius dan konsepsional memusuhi ilmu pengetahuan). Barangkali tesis Robert N. Bellah mengenai masyarakat Islam klasik dapat dipinjam dan diterapkan di sini. Bellah mengatakan bahwa Islam klasik, di bidang konsep sosial-politiknya, menurut ukuran tempat dan zamannya adalah sangat modern. Tetapi terlalu modern untuk dapat berhasil (*It was too modern to succeed*). Timur Tengah waktu itu, kata Bellah, belum mempunyai prasarana sosial untuk mendukung modernitas Islam. Karena itu sistem dan konsep yang sangat modern itu pun gagal, dan kekhalifahan yang bijaksana (*al-khilâfah al-râsyidah*) yang terbuka di Madînah digantikan oleh kekhalifahan Umawî yang tertutup di Damaskus. (Bellah, *op. cit.*).

Pola dan skema penilaian yang sama dapat kita gunakan untuk memahami masalah matinya ilmu pengetahuan di kalangan kaum Muslim: Islam adalah agama yang modern (di sini dalam artian mendukung dan mengembangkan ilmu pengetahuan), namun setelah berjalan lebih dari lima abad, infrastruktur sosial, politik dan ekonomi Dunia Islam tidak lagi dapat mendukung. Jadi penghambatan ilmu pengetahuan oleh kaum Muslimin berlangsung tidak secara frontal seperti dalam bentuk pembakaran perpustakaan atau penutupan sekolah-sekolah seperti yang dilakukan Cyril dan Justinian dari kalang-an Gereja Kristen. Matinya ilmu pengetahuan dalam Islam adalah akibat melemahnya kondisi sosial-politik dan ekonomi Dunia Islam, disebab-kan percekcokan yang tidak habis-habisnya di kalangan mereka, tidak dalam bidang-bidang pokok, melainkan dalam bidang-bidang kecil seperti masalah-masalah fiqih dan peribadatan. Percekcokan yang mele-lahkan itu kemudian dicoba diakhiri dengan keputusan menutup sama-sekali pintu ijtihad, dan mewajibkan setiap orang taqlid kepada para pemim-pin atau pemikir keagamaan yang telah ada. Tetapi dengan akibat

justru secara drastis mematikan kreativitas individual dan sosial kaum Muslimin. Dengan menutup pintu ijtihad itu umat Islam ibarat telah menyembelih ayam yang bertelur emas.

Keruwetan kemudian sangat diperburuk oleh adanya gelombang invasi bangsa-bangsa Asia Tengah, termasuk keganasan tak terperikan dari bangsa Mongol pimpinan Hulagu dan Timur Lenk. Itu di kawasan Timur (*al-Masyriq*). Dan di kawasan Barat (*al-Maghrib*), terutama di Semenanjung Iberia, percekcokan politik di kalangan Islam memberi peluang kepada kaum Kristen untuk melakukan penaklukan kembali, dengan kekejaman tentara Reconquistadores yang tak terlukiskan kepa-da orang-orang bukan Kristen, yaitu kaum Yahudi dan kaum Muslim, yang justru selama ini menjadi pengemban utama ilmu pengetahuan di Andalusia Islam, bersama kaum Kristen sendiri.

Secara umum, melemahnya kondisi sosial-politik dan ekonomi Dunia Islam yang menyebabkan lemah dan ketinggalannya Islam oleh Barat modern itu dijelaskan oleh Thomas W. Lippman demikian:

> Al-Qur'ân mengajarkan sikap pasrah kepada kehendak Allah, tapi juga mengajarkan bahwa Tuhan tidak akan mengubah nasib suatu kaum kecuali jika mereka mengubahnya sendiri.
>
> Yang lebih mungkin menjadi sebab kemunduran Dunia Islam selama beberapa abad ialah kecurangan dan korupsi para penguasa, kebrutalan para penakluk berganti-ganti, kekacauan ekonomi dan budaya yang dikarenakan orang-orang Eropa menemukan jalan perdagangan lewat laut sekeliling Afrika, dengan meninggalkan Asia Barat terisolasi dari pengaruh perdagangan tradisional yang ramai dan dari kontak-kontak antarbudaya.
>
> Vitalitas Islam dalam abad ini menunjukkan bahwa fatalisme dan sikap pasif sedikit sekali bersifat inheren. (Lippman, hh. 76-77).

Joseph Campbell juga keliru ketika mengatakan bahwa dengan matinya ilmu pengetahuan di kalangan kaum Muslim, maka Islam itu sendiri pun mati. Mungkin yang dimaksud ialah keadaan umat Islam yang kalah oleh Brat akhir-akhir ini, sehingga banyak negeri Muslim yang dijajah negeri Kristen. Campbell adalah seorang ahli mitologi yang terkemuka, bukannya seorang ahli tentang Islam. Sedangkan para ahli Islam sendiri di kalangan orang Barat, seperti Huston Smith, juga Thomas W. Lippman, mengamati dan menilai bahwa Islam sebagai agama adalah yang paling tinggi vitalitasnya di zaman modern ini, dengan laju perkembangan yang jauh lebih cepat daripada agama-agama lain mana pun, tidak hanya dalam lingkungan bangsa-bangsa yang ekonominya terkebelakang tapi juga dalam lingkungan bangsa-bangsa maju. (Lihat Lippman, hh. 133-5). Pengamatan dan penilaian yang mirip

dengan itu juga pernah dikemukakan oleh tokoh Kristen Indonesia terkemuka, mendiang Jendral T.B. Simatupang, sebagaimana ia kemukakan dalam sebuah makalahnya di suatu konferensi antar-agama yang diselenggarakan oleh Dewan Gereja-gereja se-Dunia di Kenya, tahun 1979 yang lalu. (Lihat Dr. T.B. Simatupang, *Dari Revolusi ke Pem-bangunan*, Jakarta, BPK. Gunung Mulia, 1987, hh. 491-504).

Memang pada saat ini umat Islam dilanda krisis menghadapi dan memasuki kemodernan. Dan krisis itu samasekali tidak dapat diremehkan. Tetapi mengingat hakikat Islam itu sendiri yang *amythical* dan sangat mendukung ilmu pengetahuan maka seperti dikatakan Ernest Gellner, mungkin pada akhirnya nanti umat Islam adalah justru yang paling banyak mendapatkan manfaat dari kemodernan, sebagaimana mereka dahulu telah membuktikan diri sebagai yang paling banyak mendapatkan manfaat dari warisan budaya dunia (tidak terbatas pada dari warisan budaya Mesir-Yunani seperti mungkin terkesankan dari pembahasan di atas). Dan perlu diingat bahwa masa keunggulan Islam di dunia dan masa lalu masih jauh lebih panjang berlipat ganda (sekitar enam sampai delapan abad) daripada keunggulan Barat modern sekarang ini (baru sekitar dua abad, sejak Revolusi Industri).

Ilmu Pengetahuan dan Mitologi

Kembali sejenak ke soal mitologi, Campbell mengutip para ahli psikologi bahwa kepercayaan, mitologi, bahkan ilusi, diperlukan manusia untuk sandaran hidupnya. Tetapi Campbell juga mengingatkan de-ngan tegas bahwa karena mitologi itu pada dasarnya palsu maka ia tidak akan bertahan terhadap gempuran ilmu pengetahuan. Dan nilai yang ditopangnya pun runtuh, dengan akibat kerusakan luar biasa gawatnya pada peradaban masyarakat bersangkutan. Dan dampak ilmu pengetahuan modern dalam menghancurkan mitos-mitos dan tabu-tabu sungguh tak mungkin dibendung, dengan akibat krisis nilai yang hebat, yang kini menggejala di dunia. Kata Campbell, melukiskan situasi yang gawat ini dan tanda tanya besar baginya tentang bagaimana mengatasinya.

> Kita telah menyaksikan apa yang telah terjadi, misalnya, pada masya-rakat-masyarakat primitif yang tergoyahkan oleh peradaban kulit putih. Dengan tabu-tabu mereka yang kehilangan makna, mereka segera berantakan berkeping-keping, mengalami disintegrasi, dan menjadi tempat berkecamuknya kejahatan dan penyakit. Hari ini hal serupa sedang terjadi pada diri kita sendiri. Dengan berbagai tabu yang berdasarkan mitologi tergoyahkan oleh ilmu pengetahuan

modern, terdapat di mana-mana di dunia beradab kenaikan yang cepat dari peristiwa kejahatan dan kriminalitas, kekacauan mental, bunuh diri, kecanduan obat bius, rumah tangga yang berantakan, kenakalan anak-anak, kekerasan, pembunuhan dan keputusasaan. Itu semua adalah fakta; saya tidak mengada-adakannya. Fakta-fakta itu memberi alasan kepada teriakan para juru dakwah untuk bertobat, konversi dan kembali ke agama yang dikenal. Dan fakta-fakta itu juga menantang seorang pendidik modern berkenaan dengan keyakinannya sendiri (kepada ilmu pengetahuan) dan kesetiaan terakhirnya. Apakah seorang pendidik yang penuh kesungguhan—yang menaruh perhatian kepada watak moral, dan kemampuan menguasai buku (ilmiah) bagi murid-muridnya—dapat pertama-tama setia kepada mitos-mitos yang mendasari peradaban kita, ataukah setia kepada kebenaran-kebenaran yang "ber-fakta nyata" dari ilmu pengetahuannya? Apakah kedua-duanya (mitos dan ilmu pengetahuan) itu pada tingkat (kebenaran)-nya bertentangan? Atau, tidakkah terdapat nuktah kebijakan tertentu di luar pertentangan antara ilusi (mitologis) dan kebenaran (ilmiah) yang dengan itu hidup dapat diatur kembali? (Campbell, h. 9).

Di negara-negara maju ("dunia beradab", kata Campbell), agama yang dominan adalah agama Kristen, kecuali Jepang yang didominasi oleh Shintoisme-Taoisme-Budhisme. Sepanjang ajaran Islam, agama Kristen adalah pendahulu agama Islam, dan kedatangan agama Islam adalah untuk meneguhkan kebenaran agama yang mendahuluinya itu. Karena itu pandangan Islam terhadap agama Kristen, dalam al-Qur'ân, adalah sangat simpatik dan positif. Ini sudah menjadi pengetahuan luas kalangan mereka yang memperhatikan kedua agama itu. Tetapi juga tidak dapat diingkari, Kitab Suci Islam sangat kritis kepada konsep keilahian 'Îsâ al-Masî<u>h</u> oleh kaum Kristen. Dari sudut ajaran Islam, di sinilah letak persoalan agama Kristen, sehingga di zaman modern ini dikhawatirkan akan tidak dapat bertahan terhadap gempuran ilmu pe-ngetahuan. Sudah sejak Nietzsche mengumumkan bahwa Tuhan sudah mati, tanda-tanda terjadinya hal yang dikuatirkan itu sudah muncul. Seperti dikutip oleh Martin Heidegger, Nietzsche mengatakan dalam sebuah tulisannya demikian: "*The greatest recent event—that 'God is dead', that the belief in the Christian god has become unbilievable—is already beginning to cast its shadows over Europe*". (Kejadian paling akhir —bahwa 'Tuhan telah mati', bahwa kepercayaan kepada Tuhannya Kristen menjadi tidak bisa dipertahankan lagi—sudah mulai mem-bayangi seluruh Eropa). (Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, 1977, h. 60).

Oleh karena itu, dalam peralihan zaman yang serba kritis ini, sangat relevan mengingat kembali pujangga Islam modern terkenal, Dr. Mu<u>h</u>ammad Iqbâl, berkenaan dengan seruannya agar orang-orang Muslim, khususnya kaum muda, menerima kemodernan sebagai milik sendiri yang pernah hilang. Tidak perlu lagi dikatakan bahwa umat Islam

dengan sendirinya harus pandai memilih aspek-aspek kemodernan itu mana yang bermanfaat dan mana pula yang bermadlarat, sama dengan yang dahulu di Persia, Yunani, India, Cina, dan lain-lain. Namun jelas mencontoh dan mengulangi keterbukaan umat Islam terdahulu berdasarkan penghayatan kepada ajaran Islam yang memandang dengan optimis-positif kepada sesama manusia, kehidupan, dan alam.

Lebih dari itu, jika benar penilaian yang sangat memberi harapan dari Dermenghem bahwa Islam adalah agama kemanusiaan terbuka (*open humanism*) dan agama terbuka (*open religion*) dan dapat menjadi agama masa depan manusia modern (Lihat Emile Dermenghem, *Muhammad and the Islamic Tradition*, New York, 1981, h. 87), maka umat Islam juga harus menyiapkan diri untuk hal tersebut, karena dapat berarti peranan besar dan langsung dalam usaha bersama menyelamatkan umat manusia dan kemanusiaan. Maka umat Islam harus kembali percaya sepenuhnya kepada kemanusiaan. Dan sebelum itu, sebagai landasannya, umat Islam harus kembali menangkap semangat (atau "api"—kata Bung Karno) dari ajaran Islam, yang dipadatkan dalam makna syahadat: Tidak ada tuhan selain Tuhan itu sendiri, yaitu (dalam bahasa Arab *al-ilâh*, yang menurut banyak ahli kemudian menjadi *al-Lâh*, yaitu *Allâh*, menurut konvensi penulisannya dalam huruf Latin). Dan Dia, Tuhan yang sebenarnya (*The God*) itu adalah Maha Esa, tempat bersandar semua yang ada, dan tidak bersifat seperti manusia, yang tak terjangkau dan tak sebanding dengan apa pun jua (tidak mitologis) (Q., s. al-Ikhlâsh/112:1-4). Tuhan yang sebenarnya, yang harus dihayati sebagai Yang Maha Hadir dalam hidup ini, dan yang senantiasa mengawasi gerak langkah kita (Q., s. al-Hadîd/57:4, dan Q., s. al-Mujâdalah/58:7). Tuhan yang sebenarnya, yang perkenan atau *ridlâ*-Nya harus dijadikan orientasi hidup dalam bimbingan hati nurani yang sesuci-sucinya mengikuti jalan yang lurus (Q., s. al-Ra'd/13:17 dan Q., s. al-Layl/92:20). Tuhan yang sebenarnya, yang merupakan asal dan tujuan (*sangkan paran*) hidup manusia dan seluruh yang ada, yaitu makna ayat dari Kitab Suci: "*Sesungguhnya kita dari Allah, dan sesungguhnya kita bakal kembali kepada-Nya*" (Q., s. al-Baqarah/2:156).

Kalimat syahadat atau persaksian yang pertama itu mengandung apa yang secara termasyhur dikenal sebagai rumusan *al-nafy wa al-itsbât* (peniadaan dan peneguhan, negasi dan konfirmasi). Dengan negasi itu kita membebas-kan diri dari setiap keyakinan mitologis yang palsu dan membelenggu serta merenggut martabat kemanusiaan kita sebagai makhluk Allah yang paling tinggi. Dan dengan konfirmasi itu kita tetap menyatakan percaya kepada wujud Maha Tinggi yang sebenarnya. Islam tidak mengharap seluruh umat manusia tanpa kecuali akan mene-rima

ajarannya (Q., s. Yûnus/10:99). Justru memperingatkan bahwa seluruh umat manusia adalah bersaudara (Q., s. al-Hujurât/49:13), dan mengajarkan bahwa setiap kelompok manusia telah dibuatkan oleh Tuhan jalan dan tatanan hidup mereka, kemudian diharapkan agar menusia berlomba-lomba dengan sesamanya dalam berbagai kebaikan (Q., s. al-Mâ'idah/5:48). Kaum Muslimin ditugasi mengusahakan perbaikan antara manusia (Q., s. al-Nisâ'/4:114), dan menjadi penengah (*wasîth*—"wasit") untuk menjadi saksi antara mereka (Q., s. al-Baqarah/ 2:143). Karena itu pluralisme positif merupakan semangat yang menjadi salah satu hakikat Islam. Pluralisme oleh Islam yang tidak pernah hilang itu sekarang harus dengan penuh kesadaran diterapkan dalam pola-pola yang sesuai dengan tuntutan zaman modern, demi memenuhi tugas suci Islam sebagai agama *tawhîd* (Ketuhanan Yang Maha Esa) untuk ikut serta menyelamatkan umat manusia dan kemanusiaan di zaman mutakhir ini.

Iman, Ilmu dan Amal

Suatu sistem ajaran, termasuk agama, tidak akan berfaedah dan tidak akan membawa perbaikan hidup yang dijanjikannya jika tidak dilaksa-nakan. Dari sudut pengertian inilah antara lain kita harus memahami peringatan dalam Kitab Suci bahwa sungguh besar dosanya di sisi Allah jika kita mengatakan sesuatu (termasuk mengatakan menganut sistem ajaran tertentu) namun tidak melaksanakannya (Q., s. al-Shaff/61:3). Maka Islam yang menjanjikan kebahagiaan dunia dan akhirat akan sepenuhnya mewujudkan janji itu hanya jika sepenuhnya dilaksanakan. Tentu saja kemampuan manusia melaksanakan suatu ajaran tergantung kepada keadaan masing-masing. Sejarah menunjuk-kan tidak adanya suatu masa atau periode pelaksanaan Islam dalam masyarakat yang bebas samasekali dari kekurangan, termasuk dalam masalah yang disebut "Zaman Keemasan". Penglihatan ini mendapatkan landasannya dalam Kitab Suci, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah yang memerintahkan kita untuk bertaqwa kepada-Nya "sedapat mungkin" (Q., s. al-Taghâbun/64:16), dan bahwa Allah tidak membebani seseorang kecuali sesu-ai dengan kemampuannya (Q., s. al-Baqarah/2:286). Oleh karena itu yang menjadi perhitungan tentang amal perbuatan manusia ialah timbangan mana yang lebih berat, kebaikannya ataukah kejahatannya (Q., s. al-Qâri'ah/101:6-9).

Tetapi justru dalam pengertian "sedapat mungkin" dan "sesuai dengan kemampuan" tersebut terdapat pesan agar manusia, dalam

melaksanakan ajaran Tuhan, tidak bersikap sekadarnya saja, melainkan berusaha dengan sungguh-sungguh sampai kepada puncak kemungkinan dan kemampuannya yang tertinggi. Inilah hakikat *ijtihâd*, suatu bentuk tanggung jawab moral seseorang kepada kewajiban melaksanakan ajaran yang diyakininya. Sebagai suatu tanggung jawab moral, *ijtihâd* mengandung *merit*-nya sendiri, sehingga ia tetap mendapatkan pahala sekalipun ternyata menghasilkan sesuatu yang salah atau kurang tepat. Dan ternyata hasil *ijtihâd* itu tepat, maka *merit*-nya menjadi ganda: pertama karena adanya pelaksanaan tanggung jawab moral melakukan *ijtihâd* itu sendiri, dan kedua karena pelaksanaan yang tepat dari ajaran itu. Karena itu Nabi s.a.w. menegaskan bahwa orang yang berijtihad dan tepat akan mendapatkan dua pahala, dan orang yang berijtihad namun keliru maka ia masih mendapatkan satu pahala.

Suatu *ijtihâd* untuk melaksanakan suatu ajaran, bagaimana pun akan melibatkan kemestian mengetahui secara tepat lingkungan sosial untuk melaksanakan suatu ajaran, bagaimana pun akan melibatkan kemestian mengetahui secara tepat lingkungan sosial budaya tempat ajaran itu hendak dilaksanakan. Sudah tentu pertama-tama diperlukan adanya pengetahuan yang tepat tentang ajaran itu sendiri. Sebab pengetahuan yang tidak tepat tentang ajaran akan dengan sendirinya mengakibatkan pelaksanaannya yang tidak tepat pula, sehingga akan menjadi sumber kesalahan dan kekeliruan prinsipil. Namun pengetahuan yang tepat tentang ajaran tidak menjamin pelaksanaan yang tepat. Pada tingkat pelaksanaan itu diperlukan pengetahuan yang tepat tentang lingkungan sosial budaya yang bersangkutan, dengan memahami pula tuntutan-tuntutan spesifiknya dan restriksi-restriksi yang diakibatkannya. Tanpa pengetahuan dan pemahaman serupa itu, setiap usaha pelaksanaan ajaran akan terjerembab ke dalam normatifisme, yaitu sikap berpikir menurut apa yang seharusnya, kurang menurut apa yang mungkin. Paling untung, normatifisme serupa itu akan mengakibatkan sikap-sikap dan tuntutan tidak realistis. Tetapi normatifisme dapat berakibat jauh lebih buruk daripada itu. Dalam gabungannya dengan kekecewaan demi kekecewaan dan kejengkelan demi kejengkelan akibat rentetan kegagalan mencoba melaksana-kan ajaran-ajaran yang diyakininya—yang kegagalan itu justru disebabkan oleh sikap-sikap dan tuntutan-tuntutan yang tidak realistis itu sendiri—maka normatifisme akan dengan mudah mendorong orang ke arah sikap mental perasaan kalah dan putus asa (yang sering mengendap ke bawah sadar), nor-matifisme akan menjerumuskan orang ke arah tindakan-tindakan destruktif.

Karena itu, sepanjang ajaran al-Qur'ân, jaminan keunggulan dan superioritas, termasuk kemenangan dan kesuksesan, akan dikaruniakan Allah kepada mereka yang beriman dan berilmu (Q., s. al-Mujâdalah/ 58:11). Beriman, dalam arti mempunyai orientasi Ketuhanan dalam hidupnya, dengan menjadikan perkenan Tuhan sebagai tujuan segala kegiatannya. Dan berilmu, berarti mengerti ajaran secara benar, dan memahami lingkungan hidup di mana dia akan berkiprah, sosial-budaya dan fisik, seperti ilmu yang dikaruniakan Tuhan kepada Âdam sebagai bekal mengemban tugal mengem-ban tugas kekhalifahan di bumi, dan yang menjadi faktor keunggulannya atas para Malaikat (Q., s. al-Baqarah/2:31). Iman saja memang cukup untuk membuat orang berkiblat kepada kebaikan, dan mempunyai "itikad baik". Tapi iman tidak melengkapinya dengan kecakapan dalam bagaimana melaksanakan semuanya itu, jadi tidak menjamin kesuksesan, ilmu saja, mungkin membuat orang cakap berbuat nyata. Namun tanpa bimbingan iman, justru ilmunya itu akan membuatnya celaka, lebih celaka dari pada orang lain yang tidak berilmu. Maka Nabi bersabda: "Barangsiapa bertambah ilmunya namun tidak bertambah hidayahnya, maka ia tidak bertambah apa-apa kecuali semakin jauh saja dari Allah"

Latar Belakang Sosial-Budaya Indonesia

Gabungan serasi dan seimbang antara iman dan ilmu itulah yang kita perlukan sepanjang masa dan setiap tempat. Setelah kita mencoba memahami agama secara benar sebagai usaha meningkatkan iman, kita dengan sendiri-nya ingin meraih kebahagiaan hidup dunia akhirat yang dijanjikan oleh agama itu, dengan berusaha melaksanakannya di tempat kita hidup, yaitu di Indo-nesia sebagai lingkungan politik nasional kita. Maka pelaksanaan ajaran Islam di Indonesia pun dengan sendirinya menuntut pengetahuan dan pemahaman lingkungan Indonesia, fisik maupun, lebih-lebih lagi, sosial-budaya.

Salah satu ciri menonjol negeri kita ialah keanekaragaman, baik secara fisik maupun sosial-budaya. Indonesia adalah negeri dengan heterogenitas tertinggi di muka bumi, berdasarkan kenyataan bahwa ia terdiri dari 13.000 pulau, besar dan kecil, dihuni dan tidak dihuni (atau, menurut perkiraan Angkatan Laut kita, 17.000 pulau). Dengan kelompok kesukuan dan bahasa daerahnya masing-masing yang jumlahnya mencapai ratusan, secara sosial-budaya negeri kita juga sangat heterogen. Demikian pula dari segi keagamaan. Sekalipun Islam merupakan agama terbesar di Indonesia, namun ia mengenal perbedaan intensitas

pemahaman dan pelaksanaan yang besar dari daerah ke daerah. Selain Islam, empat di antara agama-agama besar di dunia diwakili di negeri kita: Protestan, Katolik, Hindu dan Budha.

Menurut temuan seorang musafir Cina, pada abad ketujuh Masehi, (jadi sekitar masa kerasulan Nabi s.a.w. dan kekhalifahan Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân dan 'Alî), Sumatera adalah pulau terpenting Nusantara sebagai pusat peradaban Asia Tenggara. Pada sekitar masa-masa itu agama Budha mulai datang ke Sumatera. Pengaruh Budhisme Mahayana sudah nampak sajak awal abad ketujuh, yang kemudian melahirkan kerajaan Sriwijaya, suatu *offshoo*t kultus Syailendra kepada "Rajadewa" *(Devara*j, suatu keyakinan bahwa raja adalah keturunan dewa). Dan pada tahun 671, seorang sarjana pengembara Cina bernama I Tsing, dalam perjalanan kembali dari India, singgah di sebuah universitas di Palembang dan tinggal di sana selama empat tahun, menulis memoir dan membukukan pengalamannya. Ia gambarkan adanya pasar besar di Palembang yang para pedagangnya datang dari Tamil, Persia, Arabia, Yunani, Kamboja, Siam, Cina dan Birma. Ribuan kapal berlabuh di sana. Sriwijaya bahkan konon mengirimkan tentara sukarelawannya sampai sejauh daerah Mesopotamia untuk ikut dalam suatu kampanye peperangan. Di samping itu Universitas Sriwijaya sedemikian tinggi reputasinya, sehingga konon ribuan pendeta dari seluruh dunia belajar agama Budha di sana, dan menerjemahkan kitab-kitab Sansekerta. Jadi saat itu Palembang, sebagai ibukota Sriwijaya, sudah merupakan sebuah pusat kehidupan perkotaan metropolis yang kosmopolit.

Sriwijaya tidak mempunyai basis sistem ekonomi pertanian yang kuat, tetapi peranannya sebagai penjaga lalu lintas maritim dan perdagangan internasional berkat penguasaannya atas Selat Malaka telah membuatnya berpengaruh luas sekali. Dampak politik dan komersial Sriwijaya bahkan mencapai Hainan dan Taiwan. Para sarjana Barat menggambarkan Sriwijaya sebagai "Phoenesia Timur". Dan pada permulaan abad kesebelas (yaitu, baik juga diingat, sekitar satu abad setelah zaman kekhalifahan Hârûn al-Rasyîd dan al-Ma'mûn dari Dinasti Islam Banû 'Abbâs), kerajaan Sriwijaya mencapai puncak kebesarannya. Jadi kerajaan itu mencapai puncak kejayaannya pada masa ketika Dinasti 'Abbâsîyah juga sedang dalam puncak-puncak kejayaannya. Mungkin sekali Sriwijaya adalah salah satu dari rekanan dagang kaum 'Abbâsî di timur, menuju Cina lewat laut (di samping sudah sejak lama para pedagang Arab dan Timur Tengah juga berhubungan dengan Cina lewat jalan darat, melalui Asia Tengah, menyusuri "Jalan Sutra").

Pada tahun 1028 Sriwijaya diserang secara brutal oleh raja Chola dari India Selatan, konon karena cemburu. Sriwijaya melemah dan terpecah belah menjadi banyak kerajaan pantai kecil-kecil, untuk pada akhirnya, di permula-an abad keempatbelas runtuh samasekali, dan bersama dengan itu Budhisme juga mengalami kemunduran cepat. Tetapi keturunan Syailendra beserta kultusnya telah berabad-abad terlebih dahulu menyebar ke Jawa. Pada abad kedelapan mereka mendirikan Borobudur di Jawa Tengah, sebuah monumen Budhisme yang termegah di dunia. (Jadi, sekali lagi baik juga diingat, saat pembangunan Boorobudur adalah kurang lebih sama dengan saat pemba-ngunan kompleks tempat suci Islam di Jerussalem atau *al-Quds* [juga disebut *Bayt-u 'l-Maqdis*, "Kota Suci"] yang terdiri dari *Qubbat al-Shakhrah* *[the Dome of the Rock*] dan bangunan Masjid Aqshâ, berturut-turut oleh khalîfah 'Abd-u 'l-Mâlik ibn Marwân dan anaknya, al-Walîd ibn 'Abd-u 'l-Mâlik dari Dinasti Islam Banû 'Umayyah).

Kemudian kaum Hindu yang mulai berpengaruh di Jawa mendirikan Prambanan, sebuah monumen Hinduisme yang megah dan anggun, sebagai saingan Borobudur. Kedua bangunan monumental Borobudur dan Pram-banan itu mempunyai makna amat penting bagi Indonesia, karena dianggap sebagai lambang yang mewakili dua pola budaya klasik nasional (kurang lebih, yang pertama, Borobudur, mewakili Sumatera yang Budhis dan merkantilis; sedang yang kedua, Prambanan, mewakili Jawa yang Hinduis dan agraris). Anggapan itu diperkuat menjadi bagian dari atraksi utama turisme Indonesia di samping obyek-obyek budaya di Bali.

Hinduisme di Jawa kelak menemukan ekspresi politiknya paling besar dan kuat pada kerajaan Majapahit, yang didirikan pada akhir abad 13, tepatnya tahun 1292. Tidak seperti Sriwijaya yang "mengambang" (dapat dalam arti sebenarnya, karena merupakan kerajaan maritim), Majapahit ada-lah kerajaan dengan basis pertanian tanah-tanah subur di pedalaman Pulau Jawa yang sangat produktif. Oleh karena itu ia juga meninggalkan pola budaya agraris yang sangat canggih, dengan tradisi pemerintahan dan keten-taraan yang sangat mantap. Tapi oleh faktor-faktor lain Majapahit adalah kerajaan besar yang tidak berumur panjang, Kekuasaan politiknya yang efektif hanya berlangsung selama sekitar satu abad saja (sampai akhir abad keempatbelas, tepatnya tahun 1398), atau sekitar dua abad saja sampai sisa-sisa kekuasaannya benar-benar habis menjelang akhir abad kelimabelas (tepatnya tahun 1478, *"sirna ilang kertaning bumi*"). Walaupun begitu, berkat pola budayanya yang mapan, Majapahit adalah kerajaan kuna di Indonesia yang terbesar dan paling

berpengaruh. Lebih-lebih jika dilihat dari segi pola budaya yang diwariskannya, Majapahit adalah kerajaan Nusantara kuna yang pengaruhnya paling nyata, hingga saat ini.

Segera menyusul runtuhnya Majapahit itu, pada permulaan abad kelimabelas, Islam di Jawa, yang sebelumnya sudah tumbuh di kota-kota pelabuhan dan menjadi agama para pedagang, mulai mengkonsolidasikan diri secara politik. Di sini, dalam membicarakan peralihan sejaah yang amat penting ini, ada beberapa hal yang rasanya patut sekali kita renungkan. Mungkin ada gunanya kita menyadari bahwa konsolidasi Islam di Jawa dan, boleh dikata, di seluruh Indonesia kecuali daerah tertentu seperti Aceh, terjadi pada sekitar masa-masa kemunduran kekuasaan Islam Internasional di Timur Tengah. Majapahit sendiri mulai ditegakkan justru hampir setengah abad setelah penghancuran Baghdâd oleh bangsa Mongol (1258), yang menandai proses kemundurun yang cepat dari peradaban Islam. Peristiwa memilukan itu masih menjadi sumber trauma kultural Dunia Islam, sampai sekarang.

Renungan dapat kita tarik lebih ke belakang. Telah kita bicarakan bahwa masa kebesaran Sriwijaya adalah sama dengan masa-masa kebesaran Islam yang berpusat di Baghdâd. Ke belakang lagi, masa pembangunan Borobudur adalah sama dengan masa pembangunan Masjid Aqshâ oleh Banû 'Umayyah. Dan ketika kaum Budhis di Jawa sedang sibuk mendirikan monumen yang kolosal itu, Lembah Indus telah jatuh ke tangan kaum Muslim (oleh tentara Banû 'Umayyah pimpinan Jendral Muhammad ibn Qâsim, pada tahun 711, sama dengan saat jatuhnya Spanyol, juga oleh tentara Banû 'Umayyah, di bawah pimpinan Jendral Thâriq ibn Ziyâd). Jadi, jika abad-abad 13-14 adalah permulaan introduksi Islam ke negeri kita secara intensif, maka berarti hal itu terjadi setelah introduksi yang sama telah berlangsung di India 6-7 abad sebelumnya. Dan Raja Jayabaya dari Kediri, seorang raja pujangga Jawa, menulis kitab *Jangka Jayabaya*-nya kurang lebih bersamaan dengan waktu Imâm al-Ghazâlî menulis kitab-kitab falsafah dan tasawufnya, termasuk polemiknya yang amat terkenal terhadap para failasuf. Dan Majapahit berdiri baru sekitar dua abad setelah masa Imâm Al-Ghazâlî, yang wafat pada tahun 1111.

Renungan dapat kita teruskan dalam kaitannya dengan kedatangan agama Nasrani oleh orang-orang Eropa ke Nusantara. Berbeda dari anggap-an banyak orang, ketika bangsa-bangsa Eropa mulai berdatangan ke Nusan-tara, Islam belumlah begitu mapan sebagai agama mayoritas, Jika kita perhi-tungkan Indonesia secara keseluruhan, sesungguhnya ada daerah-daerah yang perkenalannya dengan agama Kristen relatif jauh

lebih dahulu daripada per-kenalannya dengan Islam. Pulau-pulau Nusatenggara Timur, misalnya, telah memeluk agama katolik oleh kegiatan misionaris Portugis yang telah datang ke sana pada tahun 1512 (setahun setelah mereka datang dan menaklukkan Malaka). Dan barulah beberapa abad setelah itu, berkat kegiatan dakwah para pedagang dan pengambara dari Maluku Utara (Ternate-Tidore) dan Sulawesi Selatan, beberapa pulau di Nusa Tenggara, seperti Sumbawa, mengenal agama Islam.

Islam dan Sistem Sosial Kolonial "Hindia Belanda"

Kedatangan orang-orang Barat ke Nusantara juga mempunyai dampaknya sendiri bagi agama Islam. *Pertama*, para ahli banyak yang mengatakan bahwa ditaklukkannya Malaka oleh Portugis menyebabkan banyak para cendekia-wan, artisan dan pedagangnya menyebar ke seluruh Asia Tenggara, sambil membawa dan menyiarkan Islam. *Kedua*, agama Islam itu sendiri telah melengkapi penduduk Nusantara dengan suatu senjata ideologis melawan orang-orang Barat yang datang menjajah. Secara politik dan ekonomi perlawanan itu gagal (seluruh Asia Tenggara praktis akhirnya jatuh ke tangan kekuasaan kolonial Barat). Tetapi secara sosial dan budaya, boleh dikata perlawanan itu berhasil luar biasa. Hal ini terbukti dari terbendungnya proses pengkristenan dan pembaratan Asia Tenggara, kecuali beberapa tenpat tertentu seperi Pulau Luzon dan sekitarnya (yang kelak menjadi bagian dari gugusan kepulauan Filipina). Pulau Jawa kurang lebih secara total terislam-kan, demikian pula sebagian besar Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi serta pulau-pulau sekitar masing-masing. Namun, sebagaimana telah disinggung, terdapat perbedaan yang tajam dalam tingkat intensitas dan kedalaman pemahaman dan pelaksanaan ajaran Islam dari satu tempat ke tempat lain.

Dan seluruh Nusantara pun akhirnya jatuh ke dalam pelukan kolonial-isme dan imperialisme Belanda. Masa penjajahan Belanda yang panjang itu melahirkan tambahan kondisi sosial-budaya baru yang juga harus kita perhitungkan. Kebijakan menjalankan pemerintahan (kolonial) secara tidak langsung (dengan menggunakan kelas *elite* tradisional setempat sebagai perantara) telah mengakibatkan susunan kemasyarakatan yang semakin diskriminatif. Pembagian kelas atas-bawah tradisional (antara lain sebagai sisa sistem kasta) semakin lebar oleh introduksi pendidikan dan keahlian modern kepada kelas atas. Wilayah Nusantara dibagi menjadi beberapa kawasan, dan bagi setiap kawasan itu

ditetapkan kerucut sosialnya yang terdiri dari suku atau kelompok sosial tertentu setempat. Mereka ini diberi prioritas dalam memperoleh pendidikan modern (Barat, Belanda), dan disiapkan untuk mengisi susunan piramidal pemerintahan kolonial.

Pendidikan modern itu sendiri, sekalipun dari Negeri Belanda bertitik tolak pada pertimbangan kemanusiaan ("Politik Etis" yang terkenal), namun dalam pelaksanaannya justru mempertajam dan memperburuk stratifikasi sosial masyarakat Nusantara. Sementara pemerintah kolonial berkehendak untuk berbagi budaya modern dengan penduduk Hindia Belanda, namun mereka tetap mempertahan-kan pertimbangan diskriminatif dalam melaksa-nakan "maksud baik" itu. Pertama-tama mereka menyelamatkan hak istime-wa mereka sendiri sebagai "kelas kulit putih" atau Eropa. Kemudian mereka teguhkan kedudukan yang diuntungkan dari golongan "timur asing". Lalu mereka teruskan dukungan kepada golongan *elite* tradisional, dan mereka inilah yang secara khusus disiapkan sebagai pendiri birokrasi kolonial yang menengahi antara penguasa Belanda dengan rakyat banyak. Dan berada pada strata terendah susunan masyarakat kolonial itu adalah rakyat banyak itu sendiri, sebagai rakyat jelata. Dan di antara kaum pribumi, mereka yang memiliki afinitas kultural tertentu dengan pihak kaum kolonialis adalah dengan sendirinya yang paling diuntungkan dalam susunan masyarakat kolonial Hinda Belanda.

Pembagian kelas kolonial itu memperoleh wujud konkretnya dalam sistem pendidikan formal yang diselenggarakan pemerintah penjajahan. Untuk kelas kulit putih, kelas tertinggi dalam sistem itu, disediakan "sekolah Eropa", yaitu *Europeesche Lagere School (ELS)*. Untuk kelas timur asing disediakan jenis-jenis sekolah khusus sesuai dengan latar belakang etnis asal mereka: bagi keturunan Cina disediakan *Hollandsch-Chineesche School (HCS)*, dan bagi keturunan Arab disediakan *Hollandsch-Arabische School (HAS)*. Untuk kaum *elite* tradisional pribumi diselenggarakan *Hollandsch-Indlandsche School (HIS)* yang merupakan kelanjutan "Sekolah (Pribumi) Kelas Satu" (*Eerste Klasse School*—Jawa: *Sekolah Ongko Siji*). Dan untuk rakyat umum, cukup dengan "Sekolah Desa" atau "Sekolah Rakyat" (*Volksschool*) yang merupakan kelanjutan "Sekolah (Pribumi) Kelas Dua" (*Tweede Klasse School*—Jawa: *Sekolah Ongko Loro*). Semuanya itu baru berakhir hanya setelah kedatangan Jepang.

Kita sekarang dapat membayangkan betapa tajamnya perbedaan kelas dalam masyarakat kolonial itu dengan melihat kenyataan bahwa pada tahun 1940, menjelang datang Jepang, dan 5 tahun sebelum kemerdekaan, jumlah HIS di Hindia Belanda hanya 285 buah dengan

murid 72.514 orang, dan jumlah Sekolah Rakyat ada 17.719 buah dengan murid hanya hampir dua juta orang (tepatnya, 1.896.371 orang) (Lihat Harsja W. Bachtiar, "Sekolah Dasar" dalam *Tempo*, Jakarta, 4 Januari 1992). Dan penduduk Hindia Belanda selebihnya yang berjumlah jutaan jiwa adalah kelas rakyat buta huruf belaka.

Karena berbagai faktor, khususnya faktor diskriminasi kolonial yang zalim itu, banyak dari kalangan penduduk yang hanya semata-mata diingkari haknya untuk menjadi peserta dalam pendidikan modern, meskipun mereka sebenarnya mau dan mampu. Karena deprivasi pendidikan modern ini, mereka secara formal juga termasuk "kelas bawah" sistem kemasyarakatan kolonial Hindia Belanda, sekalipun dari segi lain, seperti kedudukan ekonomi dalam masyarakat dan fungsinya sebagai pemimpin rakyat (informal), mereka termasuk kelompok yang terpandang.

Dalam sistem stratifikasi sosial kolonial yang paling tidak diuntungkan dalam sistem pendidikan kolonial itu ialah mereka yng diidentifikasi oleh Clifford Geertz sebgai golongan Santri. Di bawah pimpinan para *'ulamâ'*, golongan Santri yang juga disebut sebagai kelompok sosial yang paling banyak melahirkan wirausahawan pribumi itu merupakan golongan yang dalam hal pendidikan modern termasuk paling rendah.

Tetapi sebabnya tidak semata-mata politik kolonial yang diskriminatif terhadap mereka saja seperti dipaparkan di atas. Akibat negatif diskriminasi itu semakin diperburuk oleh sikap para Santri sendiri, di bawah pimpinan para *'ulamâ'*, yang menempuh politik non-koperatif dengan Belanda, bahkan isolatif. Ketika pemerintah kolonial dengan segala "itikad baik"-nya (berdasarkan gerakan Kemanusiaan dan Sosialisme di Negeri Belanda yang menghasilkan "Politk Etis"), ingin menyertakan rakyat "Hindia Belanda" dalam peradaban modern (Eropa) dengan antara lain memperkenalkan pendidikan modern (Belanda, Barat, sekuler) tersebut di atas, para *'ulamâ'* mengimbanginya dengan mengembangkan dan mendirikan lebih banyak pesantren-pesantren.

Maka sekalipun sebagai tradisi yang berakar lama dalam budaya Islam Indonesia pesantren telah ada sejak beberapa abad sebelumnya (dan dapat dilihat sebagai kelanjutan tradisi mapan serupa di negeri-negeri Islam dari kalangan kaum Sufi seperti *zâwiyah* dan *ribâth* di India dan Timur Tengah), namun suatu kenyataan yang sangat menarik ialah bahwa sistem pendidikan tradisional Islam itu berkembang pesat pada peralihan abad yang lalu. Pesantren-pesantren besar di komplek Jombang-Kediri seperti Tebuireng, Tambakberas, Rejoso, Denanyar,

Jampes, Lirboyo dan lain-lain, misalnya (yang kelak pengaruhnya begitu besar pada kehidupan nasional, antara lain melalui organisasi Nahdlatul Ulama—*Nahdlat al-'Ulamâ'*), tumbuh dan berkembang kurang lebih sebagai saingan sekolah-sekolah formal kolonial.

Dalam lembaga-lembaga pendidikan itu terasa sekali semangat pengucil-an diri dari sistem kolonial pada umumnya. Secara simbolik semangat itu dicerminkan dalam sikap para *'ulamâ'* yang mengharamkan apa saja yang datang dari Belanda, sejak dari yang cukup prinsipil seperti ilmu pengetahuan modern (dan huruf Latin) sampai hal-hal sederhana seperti celana dan dasi. Ajakan pemerintah kolonial kepada mereka untuk ikut serta dalam "peradaban modern" disambut dengan sikap berdasarkan sebuah Hadîts, "Barangsiapa meniru suatu kaum, maka ia termasuk kaum itu" (*Man tasyabbah-a bi qawm-in fa-huwa min-hum*). Maka meniru "kaum" Belanda dengan, misalnya, memakai celana, membuat yang bersangkutan termasuk "kaum" Belanda yang "kafir" itu.

Sudah tentu dalam menilai lebih adil sikap para *'ulamâ'* tersebut kita tidak boleh melupakan aspirasi mereka yang sangat nasionalistik dan patriotik. Sebagaimana telah disebutkan di bagian terdahulu, kedatangan Islam di Nusantara hampir bersamaan dengan, atau segera disusul oleh, kedatangan kaum kolonialis Eropa. Maka kembali sedikit kepada masa kedatangan kaum kolonialis itu, penting sekali kita ketahui bahwa salah satu faktor pendorong mereka untuk sampai ke kawasan ini (yang secara tidak sengaja juga berakibat ditemukannya Amerika) ialah untuk membebaskan diri dari ketergantungan ekonomi mereka kepada Dunia Islam yang saat itu menguasai ekonomi dan perdagangan dunia. Mereka ingin berhubungan langsung dengan Cina (latar belakang perjalanan Marcopolo yang terkenal) dan dengan daerah penghasil rempah-rempah (Maluku).

Karena motivasi dan latar belakang itu maka perasaan anti Islam juga terbawa ke mana-mana. Orang-orang Spanyol, misalnya, karena permusuhan sengit mereka dengan kaum Muslim di Spanyol dan Afrika Utara (*al-Maghrib*) yang mereka sebut kaum "Moro", mereka juga menyebut kaum Muslim di kawasan ini, khususnya di Mindanao, sebagai kaum "Moro". Orang Spanyol (dan Portugis), sama dengan sikap mereka di Semenanjung Iberia, bermak-sud membinasakan "orang-orang Moro" itu atau mengkristenkan mereka secara paksa. Banyak daerah di kawasan Asia Tenggara yang sistem sosial-budayanya merupakan sisa dari rasa permusuhan orang-orang Iberia kepada Islam tersebut.

Karena itu sebagaimana dikemukakan Islam berfungsi sebagai keleng-kapan ideologis yang amat kuat untuk melawan penjajah Barat.

Kaum Santri, para kiai, dan dunia pesantren berfungsi sebagai "reservoir" terpenting kesadaran kebangsaan dan patriotisme. Mereka merupakan tonggak-tonggak fondasi rasa kebangsaan dan cinta tanah air yang tak tergoyahkan, yang di atas fondasi itu kelak ditegakkan nasionalisme dan patriotisme Indonesia modern. Maka tidaklah aneh samasekali bahwa gerakan nasionalisme modern di Indonesia dengan penampilan kerakyatan (populis) yang tegas dimulai oleh kalangan Santri, dengan pembentukan Syarikat Islam. Juga suatu hal yang sangat wajar bahwa cita-cita kemerdekaan nasional mula-mula muncul dari kalangan Islam, melalui Syarikat Islam.

Dalam bandingannya dengan SDI atau SI maka Budi Utomo sekalipun juga cukup banyak jasanya adalah terlalu elitis dan hanya mencakup sejumlah kecil masyarakat, sebagai perkumpulan kaum priyayi Jawa yang menyertai budaya Barat (ikut dan memperoleh pendidikan Belanda). Karena itu, dalam pandangan kaum Santri dan para kiai, Budi Utomo nampak kompromistis dan akomodasionis kepada sistem sosial-budaya kaum kolonial, dan ini, di mata mereka, merupakan segi kekurangan dalam legitimasi kepemimpinan mereka untuk rakyat banyak. Kalau pun akhirnya, pada saat-saat perjuangan untuk kemerdekaan yang menentukan peranan ialah kaum nasionalis "sekuler" seperti Bung Karno sendiri yang anak didik Tjokroaminoto, lang-sung ataupun tidak langsung mendapatkan ilham semangat nasionalismenya dari gerakan Islam. Dan Bung Hatta, sebagai orang kedua terpenting setelah Bung Karno, adalah tokoh yang tumbuh dalam lingkungan keagamaan yang kuat, dengan ayahandanya yang seorang pemimpin suatu perkumpulan tarekat di daerahnya, di Sumatera Barat.

Jadi, tegasnya dan singkatnya, umat Islam berhasil menjalankan fungsi-nya sebagai pangkal tolak dan pengembang kesadaran kebangsaan, cinta tanah air, dan perlawanan kepada penjajahan. Peristiwa pertempuran heroik 10 November 1945 di Surabaya dapat dipandang sebagai puncak perlawanan fisik melawan kaum penjajah, sehingga dijadikan Hari Pahlawan. Harus kita ingat bahwa peristiwa itu sepenuh-penuhnya melibatkan kaum Santri, bertitik tolak dari fatwa Hadlrat al-Syaykh Muhammad Hasyim Asy'ari dari Tebuireng yang menyatakan bahwa membela Republik adalah perang di jalan Allah, dan bahwa gugur dalam pembelaan itu adalah mati syahid. Maka sudah sewajarnya bahwa beliau diangkat sebagai pahlawan nasional. Dan Bung Tomo, seorang pahlawan nasional lainnya yang namanya terkait erat dengan peristiwa heroik di Surabaya itu, menggunakan lafal takbir (*Allâh-u Akbar*) sebagai

battle cry, karena lafal suci itulah yang dapat dipahami dan mampu menggugah semangat para prajurit Santri yang bertempur.

Penulisan kembali sejarah Indonesia secara jujur harus memuat penu-turan dengan penuh penghargaan kepada kaum Santri di bawah pimpinan para Kirai itu. Namun ternyata sikap para *'ulamâ'* yang *heorik* dan patriotik itu harus dibayar mahal. Tekanan perhatian yang tak terelakkan dari perjuangan melawan kaum penjajah telah membuat Islam di Asia Tenggara, khususnya di Indonesia, jauh lebih efektif sebagai senjata ideologis-politis daripada sebagai sistem ajaran yang lengkap dan serba meliputi. Maka jika dibandingkan dengan keadaan Islam di India ke barat, Islam di Indonesia kurang mendalam dari segi pemahaman ajaran dan pengembangan intelektualnya. Beberapa bentuk kegiatan intelektual yang cukup kreatif di Aceh (daerah yang sejak dari masa dini Islam paling mapan keislamannya) harus terhenti bahkan terhapus karena pertikaian politik domestik (yang menjadi bagian dari gejala kemunduran Islam seluruh dunia), dan disebabkan oleh perjuangan hidup mati melawan kaum penjajah.

Karena itu, dilihat dari situasi historis-politisnya yang sulit, keberhasilan penyebaran Islam di Asia Tenggara adalah suatu mukjizat. Sempurnanya penyebaran Islam di Jawa dalam waktu yang amat singkat, misalnya, menjadi tumpuan kekaguman dan tanda tanya besar bagi Marshall Hodgson, seorang ahli keislaman terkenal dari Universitas Chicago. Dalam kritiknya yang amat mendasar atas penilaian Clifford Geertz yang mengatakan bahwa yang Islam di Jawa hanyalah golongan tertentu saja, yaitu kaum Santri, sedangkan yang lainnya, yaitu kaum Abangan dan Priyayi, kurang atau malah bukan Islam, Hodgson mengkritik bahwa Geertz mengatakan demikian itu karena tidak paham agama Islam, dan metodologi antropologisnya cenderung melupakan faktor sejarah yang amat penting. Bagi yang paham tentang Islam, kata Hodgson, deretan pertanyaan besar, mengapa Islamisasi Jawa begitu sempur-na, dan mengapa sisa Hinduisme dan Budhisme di Jawa sedemikian sedikit-nya (Lihat Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, jil. 2, h. 551, catatan kaki).

Biarpun telah tersebar luas dan cukup mapan dengan cepat, namun dari segi pengisian dan substansinya, Islam di Asia Tenggara adalah masih dalam proses perkembangannya. Karena itu India dan Indonesia, misalnya, sebagai perbandingan, adalah dua negeri dengan kontras yang amat menarik. India berpenduduk mayoritas hindu, tapi kebesarannya di

masa lalu yang menjadi kenangan romantik dan nostalgiknya adalah masa kebesaran kerajaan-kerajaan Islam. Ini dicerminkan dalam fakta bahwa bangunan-bangunan mo-numental Islam, seperti Taj Mahal dan Fateh Puri, merupakan kebanggaan India dan menjadi atraksi utama industri turismenya. Sebaliknya Indonesia: mayoritas penduduknya Muslim, namun masa lalu yang dikenangnya dengan romantisme dan nostalgia (meskipun umumnya terbatas hanya kepada retorika belaka) ialah masa kejayaan kerajaan-kerajaan Hindu-Budha. Ini dicerminkan dalam fakta, sebagaimana telah disinggung, bahwa monumen-monumen Hindu-Budha, seperti Borobudur dan Prambanan, menjadi kebanggaan nasional dan merupakan atraksi utama industri turismenya. Mungkin tidak ada yang terlalu aneh tentang hal itu semua, mengingat adanya banyak negeri yang mempunyai hal serupa berkenaan dengan kejayaan masa silam mereka. Tetapi perbandingan antara India dan Indonesia dalam kaitannya dengan agama Islam itu menunjukkan adanya suatu fakta yang menarik. Yaitu bahwa sementara Islam di Anak-Benua sempat menancapkan bekas-bekas pengaruh kulturalnya yang amat mendalam, di Indonesia pengembangan kultural itu masih merupakan masalah masa sekarang ini dan masa mendatang. Karena itu, secara retorik barangkali dapat dikatakan bahwa berbeda dengan India, Islam di Indonesia tidak mempunyai masa silam. Islam di Indonesia hanya mempunyai masa depan!

Islam di Indonesia: Masalah Perkembangan

Maka untuk menjalani masa kini dan menyongsong masa depan itulah kita berpikir dan bekerja dalam rangka pelaksanaan ajaran Islam. Kembali kepada argumen yang telah diajukan di muka, untuk pelaksanaan itu kita perlu pengertian yang benar tentang ajaran Islam itu sendiri, dan tentang lingkung-an di mana kita hendak melaksanakannya, dalam hal ini, Indonesia. Kiranya akan berlebihan jika ditegaskan bahwa baik usaha kita memahami ajaran maupun usaha kita mengerti lingkungan adalah tidak lebih dari pada suatu kegiatan semacam ijtihad dengan segala falsafah dan nilai arti ijtihad itu. Maka kiranya juga tidak lagi diperlukan penegasan bahwa kita menyadari ke-mungkinan untuk benar atau salah, sebanding dengan fasilitas dan keter-batasan yang ada pada kita dalam usaha memahami ajaran dan lingkungan kita.

Jika pemahaman yang kita coba paparkan di atas itu benar maka setiap langkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus memperhitungkan kondisi sosial-budaya yang ciri utamanya ialah

pertumbuhan, perkembangan dan kemajemukan. Belum ada suatu pola sosial-budaya yang dapat dipandang sebagai bentuk permanen keindonesiaan, baik sebagai sistem nilai maupun sebagai pranata. Maka dalam proses pertumbuhan dan perkembangan itulah umat Islam Indonesia diharapkan memberi saham dan tanggung jawabnya, sebanding dengan jumlah numerikal mereka.

Perkembangan sebagai ide tidaklah asing bagi kaum Muslim. *'Aqîdah* Islam mengenal sebuah formula bahwa "…segala sesuatu berubah kecuali Wajah Tuhan…." (Q., s. al-Qashashsh/28:88). Meskipun para *'ulamâ'* tidak sampai kepada kesimpulan tentang adanya hukum antropi menurut fisika modern, namun mereka menyadari bahwa ciri dari semua eksistensi selain eksistensi Ilahi ialah perubahan (*taghayyur*). Justru hukum perubahan menunjukkan bahwa segala yang ada ini tidak abadi, tercipta dari tiada atau *h̲âdits* (harap dibedakan dari *h̲adîts*) dan ketidakabadian ini pada urutannya menunjukkan adanya Tuhan yang menciptakan semuanya itu, dan Tuhan dalah satu-satunya Wujud abadi.

Ide tentang perubahan dan perkembangan ini terefleksikan dalam ber-bagai ide tentang bagaimana melaksanakan ajaran agama dalam masyarakat. Ini terkait dengan masalah kesadaran historis, yaitu kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia ada sangkut pautnya dengan perbedaan zaman dan tempat. Teori *ushûl al-fiqh* tentang *nâsikh-mansûkh* yaitu bahwa suatu ajaran atau ketentuan seperti hukum dapat dihapus dan diganti-kan oleh ajaran atau kerentuan baru yang lebih baik, menunjukkan adanya kesadaran historis yang kuat pada ajaran Islam. Meskipun teori itu seperti halnya dengan yang lain-lain juga mengandung kontroversi dan polemik namun sekali lagi bahwa sebagian besar umat Islam menganutnya haruslah diperhatikan dengan sungguh-sungguh, mengingat implikasinya yang luas dan penting. Apalagi mereka yang mendukungnya, seperti dianut Imâm al-Syâfi'î, terdapat firman yang menunjukkan bahwa Allah memang mengha-pus suatu ayat atau membuatnya terlupakan, untuk diganti dengan ayat lainnya yang sepadan atau yang lebih baik (Lihat Q., s. al-Baqarah/2:106).

Kalau pun sebagaimana dikatakan oleh sebagian ahli tafsir firman itu tidak mengacu kepada perkara tentang ajaran Islam sendiri melainkan kepada perkara tentang pergantian ajaran atau mukjizat dari Rasul ke Rasul sepanjang sejarah umat manusia sebelum Rasulullah s.a.w. namun justru adanya deretan para Rasul yang berganti-ganti membawa ajaran baru itu jelas menunjukkan adanya ide pertumbuhan dan perkembangan sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu. Dan yang sangat menarik ialah penegasan Kitab Suci bahwa ajaran dasar agama itu sama (sekalipun

wujud lahiriahnya berbeda-beda) sejak dari Nabi yang pertama sampai kepada Nabi yang terakhir. Inilah yang pertama kita pahami dari firman Allah:

شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه .... (الشورى/ 42: 13)

Dia (Allah) menetapkan agama bagi kamu sama dengan yang diwariskan kepada Nû<u>h</u>, dan sama dengan yang Kami (Allah) wahyukan kepada Ibrâhîm, Mûsâ dan 'Îsâ; yaitu hendaknya kamu tegakkan agama itu dan janganlah menjadi terpecah-belah mengenainya.... (Q., s. al-Syûrâ/42:13).

Karena kenyataan lahiriah ajaran-ajaran yang diterimakan kepada para Nabi itu berbeda-beda maka pesan Tuhan agar kita tidak menjadi terpecah belah dalam hal agama itu tidak dapat lain kecuali berarti bahwa hendaknya kita selalu mampu melihat titik-titik persamaan antara semua ajaran itu dan jangan terpukau oleh hal-hal lahiriahnya. Tentu saja ada masalah penye-lewengan, yang untuk mengetahui hakikatnya perlu pengkajian dan penelitian luas, mendalam dan tidak memihak (obyektif). Namun jika benar seperti tersebut di atas itu apa yang seharusnya dilakukan dalam kaitannya dengan sikap dan hubungan antaragama penganut kitab suci, maka apalagi dalam hubungan intra-Islam sendiri, antara sesama kaum Muslim.

Halangan terhadap ide pertumbuhan dan perkembangan adalah sikap-sikap serba mutlak (absolutistik) akibat adanya keyakinan diri sendiri telah "sampai" dan mencapai kebenaran mutlak, suatu pengertian yang sesungguh-nya mengandung pertentangan istilah (*contradiction in term*). Sebab bagaimana mungkin suatu wujud nisbi seperti manusia dapat mencapai suatu wujud mutlak. Justru *taw<u>h</u>îd* mengajarkan bahwa yang mutlak hanyalah Allah, sehingga Kebenaran Mutlak pun hanya ada pada-Nya belaka. Maka salah satu sifat atau kualitas Allah ialah *al-<u>H</u>aqq*, artinya "Yang Benar (secara mutlak)". Berkenaan dengan ini Ibn Taymîyah sering merujuk kepada sabda Nabi bahwa ungkapan yang paling benar dari pada penyair ialah ungkapan penyair Labîd "*Alâ kull-u syay'-in mâ khalâ 'l-Lâh bâthil-u*" (Ingatlah, segala sesuatu selain Allah adalah palsu) (Lihat a.l. *al-Imâm*, h. 115). Artinya, hanya Allah yang mutlak, dan selain Allah, meskipun mengandung kebenaran adalah nisbi, dan kebenarannya pun nisbi belaka.

Jadi absolutisme lebih-lebih lagi seharusnya tidak terjadi di kalangan kaum Muslim. Apalagi Islam selalu dilukiskan sebagai jalan, sebagaimana dapat dipahami dari istilah-istilah yang digunakan dalam Kitab Suci (*shirâth, sabîl, syarî'ah, tharîqah, minhâj, man-sak*). Kesemuanya itu mengandung makna "jalan", dan merupakan metafor-metafor yang menunjukkan bahwa Islam adalah jalan menuju kepada perkenan Alah dengan segala sifat-Nya.

Di antara sifat Allah ialah Yang Maha Baik dan Maha Benar. Maka jalan menuju kepada perkenan Allah ialah jalan menuju kebenaran, sehingga jalan itu sendiri ikut mendapatkan kualitas kebenaran (menjadi "jalan yang benar"), meskipun kebenaran "di jalan" itu adalah kebenaran yang terus bergerak dan dinamis, jadi nisbi. Jalan itu benar adanya hanya karena mengarah atau menuju kepada Kebenaran Mutlak. Maka pengertian hakiki tentang "jalan" dengan sendirinya mengisyaratkan adanya gerak, yakni bahwa apa dan siapa pun yang bergerak menuju jalan dan menempuhnya, maka ia harus bergerak menuju suatu tujuan. Etos gerak ini tinggi sekali dalam Islam, yang dalam Kitab Suci dikaitkan dengan ide benar dan semangat tentang hijrah (Q., s. al-Nisâ'/4:97 dan 100; Q., s. al-'Ankabût/29:26). Dan ide dasar tentang *jihâd, ijtihâd* dan *mujâhadah* (yang berakar kata *juhd* yang berarti usaha penuh kesungguhan) juga sangat erat terkait dengan etos gerak dan jalan yang dinamis dan tidak kenal henti tersebut. Karena itu dijanjikan dalam Kitab Suci bahwa barangsiapa melakukan usaha penuh kesungguhan itu maka Allah akan menunjukkan berbagai (tidak satu!) jalan menuju kepada-Nya (Q., s. al-'Ankabût /29:69).

Ide tentang pertumbuhan dan perkembangan dengan sendirinya mengandung makna ide tentang penahapan (*tadrîj*, pembagian atau pengenalan derajat-derajat atau tingkat-tingkat pertumbuhan). Dari sudut penahapan ini, dan sesuai dengan paradigma tentang jalan dan etos gerak yang dinamis dalam ajaran Islam di atas, tidak ada penyelesaian "sekali untuk selamanya" atas masalah hidup yang senantiasa bergerak dan berubah ini. Suatu bentuk penyelesaian atas suatu masalah hanya absah untuk masa dan tempatnya. Itu pun dengan syarat bahwa penyelesaian itu "berbicara" kepada masa dan tempat yang bersangkutan, yang dimungkinkan hanya jika telah terjadi "pembacaan" yang tepat atas masa dan tempat itu.

Tidak berarti bahwa kita dibenarkan membiarkan diri dalam relativisme tidak terkendali sehingga tidak ada pendirian dan kehilangan keberanian berbuat. Tetapi setiap suatu bentuk penyelesaian masalah yang kita temukan dan kita yakini kebenaranya untuk saat dan tempat itu,

sementara harus dilaksanakan dengan tulus dan sungguh-sungguh, kita harus pula tetap terbuka untuk setiap perbaikan dan kemajuan. Dengan begitu kita dapat memenuhi gambaran Nabi s.a.w. bahwa kaum beriman ialah mereka yang pada hari ini lebih baik daripada mereka pada hari kemarin, dan mereka yang pada hari esok lebih baik daripada mereka pada hari ini.

Maka begitu pula tentang pelaksanaan Islam di negeri kita. Telah dikemukakan betapa negeri kita sedang berubah, berkembang dan tumbuh secara dinamis dan relatif sangat cepat. Untuk memahami lebih baik betapa cepatnya tempo perubahan, perkembangan dan pertumbuhan relatif negeri kita, barangkali penggunaan teori Alvin Toffler tentang gelombang-gelombang perkembangan peradaban manusia akan membantu. Dalam salah satu kunjungannya ke Indonesia, Toffler suami-istri berkenan menemui kami di rumah. Dalam percakapan dan tukar pikiran yang cukup panjang antara kami, masalah gelombang perkembangan peradaban juga terbicarakan. Toffler mengatakan bahwa perang saudara di Amerika sesungguhnya adalah benturan antara dua gelom-bang: gelombang pertama (masyarakat pertanian) yang diwakili Selatan, dan gelombang kedua (masyarakat industri) yang diwakili Utara. Pasalnya ialah setiap benturan antara gelombang-gelombang akan menimbulkan krisis yang tidak kecil. Krisis itu dapat terwujud menjadi perang (saudara) tapi juga dapat terbatas hanya kepada krisis-krisis sosial, budaya, politik, bahkan psikologis. Tapi betapa pun krisis itu tidak boleh diremehkan persoalan dan akibat-akibatnya, dan harus selalu diperhitungkan dalam membuat setiap usaha berbuat sesuatu terhadap masyarakat yang bersangkutan.

Dalam diskusi dengan Toffler kami kemukakan, berdasarkan kerangka penglihatan itu betapa besarnya krisis yang sekarang sedang dialami bangsa Indonesia. Sebab sebagai bangsa yang sedang mengalami proses industri-alisasi, Indonesia dengan sendirinya sedang mengalami perbenturan antara gelombang pertama dan gelombang kedua seperti di Amerika abad yang lalu. Krisis yang diakibatkannya jelas nampak sehari-hari, dalam bentuk gejala-gejala sosial-budaya yang negatif seperti dislokasi, deprivasi, pencabutan akar budaya (*cultural uprooting*) dan lain-lain. Dan meskipun mungkin tidak akan menimbulkan perang saudara, namun sebenarnya krisis di Indonesia dapat lebih gawat daripada di Amerika. Karena dunia sekarang sedang memasuki gelombang ketiga (abad informatika), dan pengaruhnya ke Indonesia pun tidak terelakkan, maka yang sedang terjadi Indonesia sesungguhnya tidak hanya perbenturan dua gelombang, melainkan tiga gelombang sekaligus. Dan

jika kita memasukkan ke dalam perhitungan adanya masyarakat kita sesama warga negara yang bahkan belum mengenal budaya pertanian maju seperti saudara-saudara kita yang hidup terasing di tengah pulau-pulau besar maka yang sebenanrya terjadi di Indonesia sebagai keseluruhan ialah perbenturan antara empat gelombang, sejak dari "pra-gelombang" sampai ke gelombang ketiga!

Karena itu dimensi krisis yang ditimbulkan tidak boleh diremehkan. Dan pelaksanaan Islam di sini haruslah berarti pelaksanaan tanggungjawab dan pembayaran saham wajib umat Islam dalam dinamika pertumbuhan dan perkembangan negeri sesuai dengan yang dituntut oleh ajaran agamanya, dengan memperhitungkan keadaan-keadaan tersebut. Setiap sikap mengabai-kan realita sosial-budaya serta perkembangan sosiologis-politis bangsa akan membawa kepada sikap hendak meloncat kepada konklusi (penutupan), berbentuk dambaan tidak realistis kepada pencapaian hasil akhir sekarang juga.

Maka kesadaran tentang adanya penahapan juga menyangkut kesadaran akan adanya dimensi waktu dalam setiap usaha besar atau "perjuangan". Dan kesadaran akan dimensi waktu itu menjadi landasan bagi adanya kualitas spiritual sabar dan tabah, yaitu sikap berani menanggung penderitaan (sementara) dengan mengingkari diri dari kesenangan sementara (termasuk kesenangan memperoleh "kemenangan" yang nilainya taktis saja), karena yakin dalam jangka panjang akan mendapatkan hasil yang memberi keba-hagiaan besar (katakan: "kemenangan strategis"). Karena itu dalam Kitab Suci, ajaran agar kita saling berpesan untuk tabah dan sabar dikaitkan dengan peringatan tentang pentingnya kesadaran akan makna dimensi waktu (Q., s. al-'Ashr/103:1-3).

Karena itu kita sebagai kaum Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini dan di sini sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutan-nya. Penyelesaian yang kita berikan atas persoalan kita di sini, dalam kaitan-nya dengan kewajiban melaksanakan ajaran Tuhan, sangat boleh jadi tidak sama dengan penyelesaian yang diberikan oleh bangsa Muslim lain atas masa-lah-masalah mereka, karena itu juga tidak dapat ditiru, meskipun bertitiktolak dari nilai universal yang sama, yaitu Islam. Dan sebaliknya juga dapat terjadi: kita tidak dapat begitu saja meniru apa yang dilakukan bangsa Muslim lain dalam masalah pelaksanaan Islam itu.

Semua yang dikatakan di atas tidaklah berarti argumen untuk adanya "Islam nasional". Justru berkah dan kelebihan agama Islam ialah segi kesamaannya yang menakjubkan dari ujung ke ujung Dunia Islam ("dari Marakesh sampai ke Merauke"), yang kesamaan itu telah mendasari gejala yang sangat menonjol antara sesama Muslim di mana saja, yaitu solidaritas dan persaudaraan dalam iman. Argumen tersebut hanya berarti penegasan bahwa memang sungguh-sungguh ada pola penyelesaian setempat untuk masalah-masalah setempat, tanpa kehilangan benang merah kesamaan universal antara seluruh kaum Muslim di muka bumi. Dan pola penyelesaian setempat sepenuhnya Islami. Berkenaan dengan masalah ini, menarik sekali pandangan Dr. A<u>h</u>mad Zakî Yamanî (yang pernah menjabat sebagai menteri perminyakan Saudi Arabia). Dalam bukunya tentang hukum Islam, Yamani menegaskan demikian:

> Negara-negara itu dapat menetapkan hukum penyelesaian baru bagi masalah baru, dengan mengambil cara penyelesaian itu dari prinsip-prinsip umum *Syarî'ah* dan mempertimbangkan kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat. (A<u>h</u>mad Zakî Yamanî, *Islamic Law and Contemporary Issues*, Jeddah: The Saudi Publishing House, 1388 AH, h. 6-7).
>
> Hakikat dan nilai keagamaan *Syarî'ah* sama sekali tidak boleh dilebih-lebihkan. Banyak orientalis Barat yang menulis tentang *Syarî'ah* gagal membedakan antara yang murni agama dan yang merupakan prinsip-prinsip transaksi sekular. Meskipun kedua-duanya diambil dari sumber yang sama, prinsip-prinsip yang kedua itu harus dipandang sebagai hukum sipil (duniawi), yang didasarkan kepada kepentingan dan manfaat umum, dan karenanya selalu berubah menuju yang terbaik dan ideal.... Nabi sendiri telah memberi contoh untuk hubungan religius-sekular ketika beliau bersabda, "Aku hanyalah seorang manusia, jika kuperintahkan sesuatu yang menyangkut agama, taatilah; dan jika kuperintahkan sesuatu dari pendapatku sendiri, pertimbang-kanlah dengan mengingat bahwa aku hanyalah seorang manusia". Atau, ketika beliau bersabda, "Kamu lebih tahu tentang urusan duniamu". (*Ibid.*, hh. 13-14).

Patut kita perhatikan bahwa apa yang dikatakan Yamanî sebagai "prinsip-prinsip transaksi sekular" dan "hukum sipil" itu ialah padanan apa yang secara tradisional dalam ilmu fiqih disebut masalah "*mu'âmalah*" mufrad atau "*mu'âmalât*" (jamak).

Islam di Indonesia: Masalah Kemajemukan

Di bagian terdahulu telah dikemukakan bahwa kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan. Jika dalam Kitab Suci disebutkan bahwa manusia diciptakan

berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai (Q., s. al-Hujurât/49:13), maka pluralitas itu meningkat menjadi pluralisme, yaitu suatu sistem nilai yang mengandung secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu. Dalam Kitab Suci juga disebutkan bahwa perbedaan antara manusia dalam bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai kenyataan yang positif, yang merupakan salah satu tanda-tanda kebesaran Allah (Q., s. al-Rûm/ 30:22). Juga terdapat penegasan tentang kemajemukan dalam pandangan dan cara hidup antara manusia yang tidak perlu digusarkan, dan hendaknya dipakai sebagai pangkal tolak berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan, dan bahwa Tuhanlah yang akan menerangkan mengapa manusia berbeda-beda, nanti ketika kita kembali kepada-Nya (Q., s. al-Mâ'idah/5:48).

Karena Hukum Tuhan tersebut ditambah dengan berbagai faktor pembatas yang tidak mungkin dihilangkan tentang negeri kita sebagai negeri kepulauan terbesar di muka bumi, maka segi kemajemukan sosial-budaya lebih-lebih akan tetap merupakan gejala menonjol amat penting yang harus selalu diperhitungkan. Itu berarti pertama-tama kita harus mencoba berbuat secara realistis dalam kerangka yang menjadi kemestian tuntutannya. Yaitu bahwa kondisi sosial-budaya dengan pola kemajemukan selalu memerlukan adanya sebuah titik temu dalam nilai kesamaan dari semua kelompok yang ada. Dan dari sudut Islam, mencari dan menemukan titik kesamaan itu adalah bagian dari ajarannya yang amat penting. Dalam Kitab Suci ada perintah Allah kepada Nabi s.a.w. untuk mengajak kaum *Ahl al-Kitâb* bersatu dalam satu pandangan yang sama (*kalîmah sawâ'*), yaitu paham Ketuhanan Yang Maha Esa (Q., s. Âlu 'Imrân/3:64).

Meskipun sangat logis, perintah Tuhan itu disertai catatan bahwa kalau pihak lain menolak bertemu dalam titik kesamaan maka kita harus tegak dengan identitas kita sidentitas kita sendiri sebagai kaum yang pasrah kepada Tuhan (Arab: muslim), namun prinsip dasar perintah itu menuntut untuk selalu diusahakan pelaksanaannya sepanjang masa. Maka kita saksikan pada dataran stritik, Nabi s.a.w. berusaha mencari titik pertemuan dengan berbagai golongan di Madînah dengan terlebih dahulu mengakui hak eksistensi masing-masing kelompok, dalam dokumen yang terkenal sebagai "Konstitusi Madînah". Dan Khalifah kedua, 'Umar ibn al-Khaththâb, meneruskan Sunnah Nabi itu dalam sikapnya terhadap penduduk Yerusalem, dalam dokumen yang kemudian

dikenal sebagai "Piagam Aelia" (karena Yerusalem saat itu juga dikenal dengan sebutan Aelia).

Apa yang telah diteladankan oleh Nabi s.a.w. dalam Sunnah beliau yang kemudian diteruskan oleh 'Umar itu juga dipertahankan oleh para khalifah. Para khalifah Umawî di Andalusia (Spanyol), misalnya, juga dengan konsisten menjalankan politik kemajemukan yang mengesankan. Bahkan politik kema-jemukan yang dibawa oleh Islam ke Spanyol itu dilukiskan oleh Max Dimont sebagai rahmat yang mengakhiri kezaliman keagamaan Kristen. Dimont menggambarkan bagaimana kedatangan Islam ke Spanyol telah mengakhiri kristenisai paksa oleh penguasa sebelumnya. Kemudian pemerintahan Islam selama 500 tahun menciptakan sebuah Spanyol untuk tiga agama dan "satu tempat tidur": orang-orang Islam, Kristen dan Yahudi hidup rukun dan bersama-sama menyertai peradaban yang gemilang. Kerukunan agama itu tidak harus mengakibatkan penyatuan agama. Sebagian besar rakyat Spanyol tetap beragama Kristen. Tapi kerukunan itu menghasilkan percampuran darah lebih daripada percampuran agama. Dan para khalifah Umawî di Andalusia itu dalam "politik agama dan dunia" *(siyâsat al-dunyâ wa al-dî*n) dipuji oleh Ibn Taymîyah sebagai penganut madzhab *Ahl al-Madîna*h, madzhab yang paling absah *(Minha*j, 3:258). Gambaran oleh Dimont yang lebih lengkap tentang Spanyol Islam yang menakjubkan itu adalah sebagai berikut:

> *The Arab conquest of Spain in 711 had put an end to the forcible conversion of Jews to Christianity begun by King Recared in the sixth century. Under the subsequent 500 years rule of the Moslems emerged the Spain of three religions and "one bedroom". Mohammedans, Christians, and Jews shared the same brilliant civilization, an intermingling that affected "bloodlines" even more than religious affiliation.* (Max I. Dimont, *The Indestructible Jew*s, New York: New American Library, 1973, h. 203)
>
> (Penaklukan Spanyol oleh bangsa Arab pada tahun 711 telah mengakhiri pemindahan agama kaum Yahudi ke Kristen secara paksa yang telah dimulai oleh Raja Recared pada abad keenam. Di bawah kekuasaan kaum Muslim selama 500 tahun setelah itu, muncul Spanyol untuk tiga agama dan "satu tempat tidur". Kaum Muslim, kaum Kristen dan kaum Yahudi secara bersama menyertai satu peradaban yang cemerlang, suatu percampuran yang mempengaruhi "garis darah" justru lebih banyak daripada mempengaruhi afiliasi keagamaan).

Jadi pluralisme sesungguhnya adalah sebuah Aturan Tuhan *(Sunnat-u 'l-Lâ*h, "Sunnatullah") yang tidak akan berubah, sehingga juga tidak dilawan atau diingkari. Dan Islam adalah agama yang Kitab Sucinya dengan tegas mengakui hak agama-agama lain, kecuali yang berdasarkan paganisme atau syirik, untuk hidup dan menjalankan ajaran masing-

masing dengan penuh kesungguhan. Kemudian pengakuan akan hak agama-agama lain itu dengan sendirinya merupakan dasar paham kemajemukan sosial-budaya dan agama, sebagai ketetapan Tuhan yang tidak berubah-ubah (Q., s. al-Mâ'idah/5:44-50). Kesadaran segi kontinuitas agama juga ditegaskan dalam Kitab Suci di berbagai tempat, disertai perintah agar kaum Muslim berpegangteguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua para Nabi dan Rasul tanpa kecuali dan tanpa membeda-bedakan antara mereka, baik yang disebu-kan dalam Kitab Suci maupun yang tidak disebutkan (Q., s. al-Baqarah/ 2:136; Q., s. al-Nisâ'/4:163-165; dan Q., s. al-Jâtsiyah/ 45:16-18).

Memang, dan seharusnya tidak perlu mengherankan bahwa Islam selaku agama besar terakhir mengklaim sebagai agama yang memuncaki proses pertumbuhan dan perkembangan agama-agama dalam garis kontinuitas tersebut. Tetapi harus diingat bahwa justru penyelesaian terakhir yang diberikan oleh Islam sebagai agama terakhir untuk persoalan keagamaan itu ialah ajaran pengakuan akan hak agama-agama itu untuk berada dan untuk dilaksanakan. Karena itu tidak saja agama tidak boleh dipaksakan (Q., s. al-Baqarah/2:256; dan Q., s. Yûnus/10:99). Bahkan al-Qur'ân juga meng-isyaratkan bahwa para penganut berbagai agama, asalkan percaya kepada Tuhan dan Hari Kemudian serta berbuat baik, semuanya akan selamat (Lihat Q., s. al-Baqarah/2:62; dan s. al-Mâ'idah/5:16, beserta berbagai kemungkinan tafsirnya). Inilah yang menjadi dasar toleransi agama yang menjadi ciri sejati Islam dalam sejarahnya yang otentik, suatu semangat yang merupakan kelanjutan pelaksanaan ajaran al-Qur'ân:

فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتّبع أهواءهم وقل آمنت
بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربّنا وربّكم لنا
أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجّة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا
وإليه المصير (الشورى/42: 15)

Oleh karena itu (wahai Nabi) ajaklah, dan tegaklah engkau sebagaimana diperintahkan, serta janganlah engkau mengikuti nafsu mereka. Dan katakan kepada mereka, "Aku beriman kepada kitab mana pun yang diturunkan Allah, dan aku diperintahkan untuk bersikap adil di antara kamu. Allah (Tuhan Yang Maha Esa) adalah Tuhan kami dan Tuhan kamu sekalian. Bagi kami amal perbuatan kami, dan bagi kamu amal perbuatanmu. Tidak perlu perbantahan antara kami dan kamu. Allah akan mengumpulkan antara kita semua, dan kepada-Nya semua akan kembali". (Q., s. al-Syûrâ/42:15).

mmm

Berdasarkan prinsip-prinsip di atas itu umat Islam melalui para pemim-pin dan *'ulamâ'*-nya telah lama mengembangkan pluralisme agama yang tidak hanya meliputi kaum Yahudi dan Kristen beserta berbagai aliran dan sekte-nya yang secara nyata disebutkan dalam al-Qur'ân sebagai *ahl al-kitâb,* tetapi juga mencakup golongan-golongan agama lain. Kaum Majusi dan Zoroas-trian sudah sejak zaman Nabi dipesankan agar diperlakukan sebagai *ahl al-kitâ*b, dan itulah yang menjadi kebijakan khalifah 'Umar. Begitu Jendral Muhammad ibn Qâsim, ketika pada tahun 711 membebaskan Lembah Indus dan melihat orang-orang Hindu di Kuil mereka, dan setelah diberi tahu bahwa mereka itu juga mempunyai kitab suci, segera menyatakan bahwa kaum Hindu adalah termasuk *ahl al-kitâb*. Maka di Indonesia, tokoh pembaharuan Islam di Sumatera Barat, Abdul Hamid Hakim berpendirian bahwa agama-agama Hindu-Budha dan agama-agama Cina dan Jepang adalah termasuk agama *ahl al-kitâb*, karena menurut dia, agama-agama itu bermula dari dasar ajaran *tawhîd* (Ketuhanan Yang Maha Esa) (Lihat Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'în al-Mubîn*, 4:28). Memang benar pendirian serupa itu dapat dan telah mengandung kontroversi dan polemik. Namun tetap penting dan menarik untuk diperhatikan betapa pandangan yang luas, lapang dada dan cerah itu muncul di kalangan umat Islam, sebagai salah satu wujud nyata ajaran agamanya tentang toleransi dan hidup berdampingan secara damai dengan agama-agama lain.

Untuk kembali sejenak kepada kasus Spanyol, siapa pun yang meng-hargai pluralisme dan menyadarinya sebagai salah satu solusi yang paling baik atas masalah perbedaan antara manusia tentu menyesali bahwa kebijakan pluralis pemerintah Islam selama lima abad itu hancur karena pertikaian kalangan Islam sendiri. Mekanisme pertahanan diri umat Islam, baik dalam menghadapi berbagai kelompok pecahan sesama Islam sendiri maupun dalam menghadapi golongan bukan Islam, telah mendorong mereka kepada sikap-sikap kaku dan kurang toleran (akibat logis suasana serba takut dan kuatir). Kekakuan sikap dan tiadanya toleransi itu menjadi dasar legitimasi kaum royalis Spanyol Kristen yang ambisius untuk melakukan kampanye "penaklukan kembali". Dan adalah para penakluk kembali *(reqonquistadore*s) itu setelah mencapai kemenangan yang membuat Spanyol kehilangan zaman keemasan peradabannya, dengan antara lain menghapuskan pluralisme mela-lui pemaksaan agama Kristen kepada semua penduduknya, khususnya kepada kaum Yahudi dan Islam. Kejadian yang mengakhiri kebahagiaan bersama tiga agama itu dicatat dengan pilu oleh Dimont demikian:

nnn

During the reqonquest of Spain from Mohammedans, the soldiers of the Cross at first had difficulty recognizing the difference between Jews and Moslem, as both dressed alike and spoke the same tongue. Reqonquistadores understandably killed Jew and Arab with impartial prejudice.... Once Spain was safely back in the Christian column, however, a national conversion drive was launched. (Dimont, *The Indestructibl*e, h. 221)

(Selama penaklukan kembali Spanyol dari kaum Muslim, tentara Salib mula-mula mengalami kesulitan mengenali perbedaan antara orang Yahudi dan orang Islam, sebab mereka mengenakan pakaian yang sama dan berbicara dalam bahasa yang sama (Arab). Maka dapat dimengerti bahwa *Reqonquista-dores* [Tentara Penakluk Kembali] membunuh orang Yahudi dan orang Arab tanpa prasangka yang memihak.... Tetapi, begitu Spanyol secara aman berada kembali dalam kekuasaan koloni Kristen, gerakan pemindahan agama —secara paksa—dilancarkan).

Kini Spanyol adalah sebuah negeri yang makmur dan modern. Modernitas Spanyol juga tercermin dalam pluralisme dan demokrasinya yang konon sekarang sedang giat dikembangkan. Agama Islam, misalnya, yang bagi rakyat Spanyol tentu tidak aneh karena terkait erat dengan kegemilangan peradaban mereka di masa silam, mulai mendapat pengakuan yang tulus dan diberi kesempatan kembali untuk berkembang. Peranan para ilmuwan Muslim Spanyol seperti Ibn Rusyd (Averroes) dalam membawa falsafah dan ilmu pengetahuan ke Eropa mulai menjadi kebanggaan nasional (di Cordova ada patung Averroes, untuk memperingati jasa-jasanya). Dan di Madrid berdiri megah sebuah masjid baru yang konon terbesar di benua Eropa. Banyak orang menaruh harapan baru kepada Islam di Spanyol untuk mampu mengulangi lagi peranannya sebagai salah satu pusat peradaban umat manu-sia. Orang Spanyol banyak yang merasa tertarik dengan masa silam mereka yang agung di bawah Islam. Kaum Marranos (orang Islam atau Yahudi yang pura-pura masuk Kristen, karena dipaksa) konon mulai banyak yang berani tampil dengan agama mereka yang sebenarnya. (Dulu, “Marranisme” adalah satu-satunya cara menyelamatkan diri).

Pluralisme Islam dan Pluralisme Modern

Tetapi pluralisme dan demokrasi di Spanyol sekarang ini seperti telah diisyaratkan, bersumber dari modernitas. Atau, dengan kata lain, pluralisme Spanyol itu adalah berkat modernitas. Tanpa modernitas, sulit sekali membayangkan Spanyol akan mengenal pluralisme. Dan untuk sampai kepada tahap modernitas itu perjalanan Spanyol tidaklah lempang dan lancar. Berbagai kesulitan telah ditempuh, dan pengorbanan pun tidak kecil.

ooo

Spanyol menjadi model yang amat menarik. Skema model itu, dalam kaitannya dengan pokok pembicaraan di sini, sebutlah demikian: Spanyol dahulu, selama lima abad, adalah sebuah masyarakat dengan kesadaran pluralis yang tinggi, berkat Islam; kemudian menjadi monolitis di bawah kekuasaan para raja Kristen; dan kini sedang berusaha menumbuhkan kembali pluralisme, atas nama demokrasi dan dengan ilham modern. Pola itu, dalam tarikan garis ekuasinya, menunjukkan adanya kesejajaran antara Islam dan modernitas. Dan inilah memang yang menjadi kesimpulan para pengamat mutakhir tentang Islam dan sejarahnya, seperti Ernest Gellner dan Robert Bellah (seorang tokoh otoritas sosiologi agama yang benyak dirujuk dalam buku ini). Mengulangi kutipan yang telah dibuat di bagian terdahulu untuk direnungkan kembali, Robert Bellah berpendapat bahwa Islam, menu-rut zaman dan tempatnya, adalah sangat modern, bahkan terlalu modern sehingga gagal. Masa kekhalifahan "cerah" (*râsyidah*) yang demokratis dan terbuka berlangsung hanya selama 30 tahun, lalu digantikan oleh masa "kerajaan" (*al-mulk*) dari Dinasti Umawî yang otoriter dan tertutup. Oleh Bellah, seperti juga oleh banyak *'ulamâ'* Islam sendiri, sistem Umawî dipan-dang sebagai kelanjutan sistem kesukuan atau tribalisme Arab belaka. Kata Bellah, kita ketahui, kegagalan itu disebabkan oleh tidak adanya prasarana sosial di Timur Tengah saat itu guna mendasari penerimaan sepenuhnya ide modernitas Islam dan pelaksanaannya yang tepat (Bellah, *Beyond Belief*, *op. cit.*).

Pengamatan Bellah itu membawa kita kepada renungan lebih lanjut. Jika Islam memang sebuah modernitas seperti dikatakannya maka seharusnya zaman modern akan memberi kesempatan kepada kaum Muslim untuk melaksanakan ajaran agamanya secara lebih baik, dan menjadi modern dapat dipandang sebagai penyiapan lebih jauh infrastruktur sosial guna melaksa-nakan ajaran Islam secara sepenuhnya. Atau, zaman modern tentunya akan melengkapi kaum Muslim untuk dapat lebih baik memahami ajaran agama-nya dan menangkap makna ajaran itu sedemikian rupa sehingga "api"-nya dapat bersinar lebih terang dalam kegelapan zaman modern di Barat yang ditandai dengan pertentangan antara ilmu dan agama (di sana) yang tak terdamaikan. Sama dengan falsafah Hellenis dahulu yang digunakan oleh kaum Muslim sebagai bahan meningkatkan kemampuan menangkap makna agama melalui interpretasi metaforis (yang kemudian menimbulkan heboh di kalangan kaum konservatif), kaum Muslim zaman modern ini pun dapat menggunakan unsur-unsur modernitas untuk bahan tambahan meningkatkan kemampuan serupa.

ppp

Tetapi sebagaimana kaum Muslim klasik telah dengan bebas mengguna-kan bahan-bahan yang datang dari dunia Hellenis namun tanpa mengalami Hellenisasi, kaum Muslim saat sekarang juga dapat menggunakan bahan-bahan modern yang datang dari Barat tanpa meng-alami pembaratan (westernisasi). Sikap demikian itu jelas memerlukan kepercayaan diri yang cukup tinggi sehingga ada dukungan psikologis untuk mampu bertindak "proaktif" dan bukannya "reaktif". Dan kaum Muslim kiranya mempunyai pengharapan besar bahwa kepercayaan diri yang diperlukan itu akan segera terwujud secara umum, dengan semakin banyaknya putra-putri Muslim yang memasuki kehidupan modern sebagai peserta aktif tanpa kehilangan kesetia-an kepada agama. Meskipun pada tahap sekarang ini nampaknya perbenturan antara modernitas (yang sebagian besar berasal dari bekas bangsa-bangsa penjajah negeri-negeri Muslim) dan Islam masih banyak menghasilkan sikap-sikap reaktif (baru) dalam bentuk sikap-sikap penegasan diri sendiri (*self assertion*) yang sering terasa berlebihan, namun "sang waktu" diharap akan dapat menyelesaikan masalah itu, dengan perlahan-lahan menutup luka lama akibat pengalaman dijajah.

Di bagian terdahulu telah dikutip pendapat Dr. Ahmad Zakî Yamanî berkenaan dengan hukum Islam tentang perlunya dibedakan (tapi tidak terpisahkan, karena bersumber dari ilham yang sama) antara mana yang bersifat keagamaan murni dan mana yang sesungguhnya merupakan transaksi sekular. Dalam istilah teknis yang lebih konvensional, keduanya itu dibedakan sebagai masalah *'ibâdah* dan masalah *mu'âmalah*. Juga sudah dikemukakan dalil yurisprudensi Islam bahwa dalam urusan *'ibâdah* tak boleh ada "kreatifitas", sebab meng-*create* suatu bentuk ibadat adalah bid'ah yang dikutuk Nabi sebagai kesesatan. Namun sebaliknya, dalam urusan *mu'âmalah*, setelah prinsip-prinsip umum berdasarkan nilai dasar agama diperhatikan, kreatifitas justru digalakkan, dengan mementingkan kebaikan umum (*mashlahat 'âmmah*).

Itulah sesungguhnya dasar jalan pikiran Zakî Yamanî yang telah dikutip tersebut. Maka konsisten dengan jalan pikiran itu, zaman modern ini pun mengandung keharusan-keharusan tertentu yang ikut memberi bentuk tertentu kepada masalah kebaikan umum yang harus diperhatikan dalam menetapkan tindakan pribadi dan sosial berdasar-kan agama, di luar *'ibâdah* murni.

Masalah yang sebenarnya telah sering dibicarakan ini memerlukan penegasan, karena masih sering timbul salah paham, seolah-olah jalan pikiran seperti yang dipunyai oleh Yamanî itu berarti menundukkan

ajaran Islam yang universal ke bawah tekanan konteks ruang dan waktu. Ketika Menteri Agama Munawir Sjadzali mengemukakan masalah ini dengan idenya tentang reaktualisasi ajaran Islam, reaksi negatif kepadanya persis disebabkan oleh kesalahpahaman serupa itu. Reaksi yang sama juga dialamatkan banyak orang kepada ide Abdurrahman Wahid tentang "pribumisasi" Islam, suatu ide yang sesungguhnya serupa dengan ide Yamanî dan Munawir. Yaitu ide bagaimana membuat suatu ajaran yang universal itu benar-benar memberi manfaat nyata dan efektif dalam pelaksanaannya. Dan efektifitas itu diperoleh dengan "menerjemahkan" ajaran itu sedemikian rupa sehingga menjadi "*down to earth*" atau "membumi", selain juga "menzaman".

Paham kemajemukan masyarakat sebagaimana telah diuraikan terdahulu adalah salah satu nilai keislaman yang sangat tinggi, yang para pengamat modern pun banyak yang mampu menghargainya dengan tulus. Pluralisme inilah salah satu ajaran pokok Islam yang amat relevan dengan zaman. Pengalaman Spanyol Islam yang telah disebutkan dipuji oleh Ibn Taymîyah adalah contoh klasik pelaksanaan pluralisme Islam itu secara konsisten dalam waktu yang sangat lama (lima abad!). Sebenarnya apa yang dipraktikkan oleh para penguasa Islam Spanyol itu seperti tersirat dari pujian Ibn Taymîyah adalah Sunnah Nabi s.a.w. (yang terpelihara dengan baik di Madînah) dan diteruskan oleh para khalifah yang bijaksana, bahkan dilanjutkan oleh para penguasa Islam, kurang lebih sampai hari ini. Kaum Yahudi senantiasa merupakan cermin yang cukup baik dan jujur mengenai masalah ini, disebabkan pengalaman mereka mengalami penindasan Kristen yang dapat mereka jadikan bahan perbandingan dengan pengalaman mereka dalam Islam. Max Dimont, misalnya, dalam penuturannya yang penuh kepiluan tentang nasib kaum Yahudi yang dibunuh, dikristenkan dengan paksa, dan diusir dari Spanyol lalu berbondong-bondong pindah ke negeri-negeri Islam, menyelipkan pengakuan akan paham kemajemukan masyarakat dalam Islam yang tetap dijunjung tinggi sepanjang masa, dan melukiskan bagaimana nasib Spanyol selanjutnya:

> Di seluruh Afrika Utara, Mesir dan Imperium (Turki) 'Utsmânî, kaum Yahudi menikmati kebebasan agama dan ekonomi yang hampir sempurna selama beberapa abad. Meskipun bangsa Turki dipandang oleh kaum Kristen sebagai momok dunia Kristen, kebijakan politik Turki terhadap kaum Yahudi selama bertahun-tahun mendekati kebijakan politik Imperium Islam yang telah lalu.... Setelah kelompok utama kaum Yahudi telah dibinasakan dari Spanyol dan melarikan diri dari Portugal, Inkuisisi diarahkan kepada kaum Moro (Muslim) yang telah pindah agama (ke Kristen, dengan paksa) yang kemudian semuanya diusir kaum Kristen pada tahun 1502. Dan sekarang giliran kaum Kristen sendiri

yang diperiksa oleh Inkuisisi, dan pada abad-abad enambelas, tujuhbelas dan delapanbelas nyala api *autos-de-fe* menyebar secara menggila ke seluruh Eropa. (Dimont, *The Indestructible*, h. 223).

Pluralisme Islam yang dikemukakan oleh Dimont itu adalah nilai yang sama yang diamati oleh Bertrand Russel (seorang ateis-sekularis militan yang sangat benci kepada Kristen), dan ia namakan "sikap kurang fanatik" (*lack of fanaticism*) dari kaum Muslim, yang membuat mereka mampu memerintah daerah amat luas dari berbagai bangsa dengan peradaban duniawi yang lebih tinggi. Kata Russel:

Agama Nabi (Muhammad) adalah suatu monoteisme sederhana, yang tidak dibuat ruwet oleh teologi berbelit-belit Trinitas dan Inkarnasi. Nabi tidak mengaku sebagai Ilahi, dan para penganutnya tidak membuat klaim seperti itu atas namanya.... Adalah kewajiban kaum beriman untuk menaklukkan (sic., dalam konsep Islam tidak ada penaklukan, melainkan pembebasan—Arab: *fath*—NM) sebanyak mungkin dunia untuk Islam, tetapi tidak boleh ada penganiayaan kepada kaum Kristen, Yahudi dan Zoroastri (Majusi)—kaum penganut Kitab (*ahl al-kitâb*), sebagaimana al-Qur'ân menamakan mereka— yaitu kaum yang mengikuti ajaran suatu Kitab Suci.... Adalah hanya berkat sikap mereka yang kurang fanatik itu maka sejumlah kecil (kaum Muslim Arab) ahli perang mampu tanpa banyak kesulitan untuk memerintah penduduk yang sangat luas dari peradaban (duniawi) yang lebih tinggi dari bangsa-bangsa asing. (Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1959, hh. 420-421).

Kita dapat mengerti penilaian simpatik Russel atas monoteisme Islam yang "sederhana" (dapat dibaca "wajar" atau "alami") karena dalam pandangannya banyak agama yang teorinya mengenai Tuhan lepas dari kesan "kecanggihan"-nya adalah hasil rasionalisasi belaka, padahal sebenarnya palsu (dan sebagai seorang ateis, Russel beranggapan bahwa semua teori tentang Ketuhanan adalah rasionalisasi palsu kecuali Islam yang "*mendingan*"). Kita juga mengerti penilaiannya yang tepat—yang menyelipkan kekaguman— bahwa Nabi Muhammad tidak pernah mengaku bersifat Ilahi, karena ia melihat bahwa hampir semua agama terjerembab ke dalam teologi dan praktik menyembah dan menuhankan tokoh-tokoh yang mendirikannya. Jika ada hal-hal yang sampai sekarang kiranya tetap dapat disebut sebagai "mukjizat" dalam Islam, maka salah satunya ialah keberhasilan umat Islam pada umumnya (artinya, kecuali kelompok kecil yang tidak berarti) untuk tidak memitoskan Nabi akhir zaman. Sebab bukan saja Kitab Suci Islam memang menegaskan bahwa beliau hanyalah seorang manusia (Q., s. al-Kahf/18:110 dan Q., s. Fushshilat/41:6), bahwa beliau sendiri pernah bersabda: "Aku hanyalah seorang manusia, aku bisa lupa dan bisa alpa; maka jika aku lupa,

hendaknya kamu semua mengingatkan kepadaku" (Hadîts *shahîh*, dikutip oleh Ibn Taymîyah dalam *Minhâj*, 1:175). Nabi juga berpesan, "Janganlah kamu mengultuskan aku seperti kaum Nasrani mengultuskan 'Îsâ al-Masîh. Aku hanyalah seorang hamba. Maka sebutlah aku Hamba Allah dan Rasul-Nya saja" (*Ibid.*, 1:305). Dalam sistem *'aqîdah* Islam (Sunnî) pun diakui adanya kemungkinan para Nabi dan Rasul semuanya mempunyai kekurangan-kekurangan kecil yang bersifat manusiawi, yang disebut *ar'âdl basyarîyah* (sifat-sifat manusiawi), namun tidak mengurangi kualitas kenabian dan kerasulan mereka.

Seorang pengamat modern lain yang mengagumi kewajaran manusiawi Muhammad s.a.w. ialah Maxime Rodinson. Meskipun dinyatakan dalam kerangka tanpa iman kepada Nabi (malah kadang-kadang terasa sengit), namun di ujung terakhir sebuah bukunya ia membuat pernyataan yang mengandung suatu kebenaran tertentu tentang beliau sebagai berikut: "Dia (Nabi) itu, akhirnya *toh* seorang manusia seperti manusia yang lain, yang mempunyai segi kekurangan (yang bersifat manusiawi) dan juga mempunyai kekuatan, Muhammad ibn 'Abdallâh dari suku Quraysy, saudara kita". (Maxime Rodinson, *Mohammed*, London: Penguin Books, terjemah Anne Carter, 1971, h. 313).

Karena itu umat Islam sepanjang masa tetap waspada jangan sampai memuja Nabi lebih daripada penghormatan yang wajar kepada beliau sebagai penutup para Rasul. Sedemikian kuatnya wawasan ini, dan sedemikian jauhnya penghargaan wajar kepada Nabi tanpa mitologi itu, sampai-sampai madzhab Hanbalî seperti yang ada di jazirah Arabia, misalnya, menganggap haram perayaan memperingati Hari Lahir (Maulid) Nabi, karena mengesan-kan pemujaan kepada beliau.

Dan tentu sangat wajar bahwa Russel yang ateis radikal itu masih memberi komentar simpatik tentang toleransi Islam yang menjadi sumber kekuatannya. Sebab baginya, sepanjang pengamatannya atas sejarah Eropa, agama dengan sendirinya tidak toleran, absolutis, dan menumbuhkan per-musuhan. Konsep tentang adanya golongan *ahl al-kitâb* yang disinggung oleh Russel itu, sebagaimana diketahui, dalam *syarî'ah* melahirkan konsep *dzimmah*, yakni perlindungan, dalam hal ini perlindungan kepada golongan bukan Muslim penganut Kitab Suci. Karena itu golongan *ahl al-kitâb* juga disebut golongan *ahl al-dzimmah* atau kaum Dzimmî yang berarti "mereka yang harus dilindungi". Sedemikian kuatnya ajaran ini diwanti-wantikan oleh Nabi, sehingga beliau pernah bersabda, "Barang siapa menyakiti seorang Dzimmî maka

ia tidak termasuk golonganku". (*Man âdz dzimmîy-an fa lays-a min-nî*—al-Hadîts).

Sekarang kita dapat menilai kembali pluralisme dan toleransi Islam itu di bawah cahaya pandangan modern tentang hal yang sama. Meskipun tidak disebutkan oleh Bellah, dapat dipastikan bahwa pluralisme Islam dan toleran-sinya yang banyak dikagumi para pengamat Barat sendiri itu termasuk yang dianggap sebagai bahan kenyataan bagi peni-laiannya bahwa Islam adalah modern, bahkan terlalu modern untuk zamannya. Dan jika diteliti lebih sungguh-sungguh pernyataan "terlalu modern" itu, maka berkenaan dengan pluralisme dan toleransi tersebut ialah, sementara nilai itu terlaksana dengan cukup baik dalam dunia Islam kurang lebih sampai sekarang, hal serupa tidak dikenal samasekali di Barat sampai dengan kedewasaan modern mereka. Amerika adalah negeri Barat pertama yang dengan tegas menerapkan plural-isme dan toleransi agama, karena negara itu memang didirikan oleh mereka yang salah satu motif kuatnya pindah ke benua baru itu ialah untuk menying-kir dari penganiayaan agama (sesama Kristen) dan guna menemukan kebe-basan beragama. Dan prinsip-prinsip kebebasan itu, dalam rumusan konsti-tusionalnya, membutuhkan seorang Thomas Jefferson yang menolak agama-agama formal, meskipun ia sepenuhnya seorang yang percaya kepada Ketu-hanan Yang Maha Esa (*deism-unitarianism*), dan kepada nilai-nilai universal (*universalism*).

Pluralisme dan toleransi Amerika itu kini juga dinikmati oleh penduduk setempat dari agama-agama bukan Kristen, khususnya (dan terutama) kaum Yahudi. Mereka ini menginsafi betapa mahalnya nilai kebebasan beragama itu. Maka mereka menjadi pembelanya yang amat gigih, termasuk untuk melindungi golongan-golongan bukan Yahudi (seperti menjadi sikap organisasi *Anti-Defamation League*). Dan kaum Muslim pun memperoleh manfaat yang besar dari prinsip kebebasan beragama di Amerika, yang sejauh ini diharapkan memberi mereka ruang untuk tumbuh dan berkembang. Mengenai hal ini, Thomas W. Lippman mengatakan demikian:

The newest territory for the expansion of Islam is the United States, where it is one of the fastest-growing and most vigorous religions, claiming about two million adherents, ten times the number a decade ago. (Lippman, h. 143).

(Wilayah terbaru untuk perkembangan Islam ialah Amerika Serikat, di mana ia merupakan salah satu agama yang paling cepat tumbuh dan paling bersemangat, mengklaim sekitar dua juta pemeluk, sepuluh kali lipat jumlah satu dasawarsa yang lalu.)

uuu

Pluralisme serta toleransi Amerika itu kemudian ditiru oleh negeri-negeri Barat lain serta diusahakan menirunya oleh negeri-negeri bukan Barat. Maka seorang Ayatullah Khomeini, ketika harus menyingkir dari penganiaya-an agama oleh Shah (yang mencoba dan dipuji untuk menjadi Barat), harus menyingkir ke Prancis, serta dari sanalah, berkat kebebasan beragama yang ada, ia berhasil melancarkan revolusinya dan mencapai kemenangan. (Cukup ironis bahwa bekas pendamping Khomeini namun yang kemudian memusuhi atau dimusuhinya, Bani Sadr, juga mengikuti jejak Ayatullah itu pergi ke Prancis dengan maksud yang sama, yaitu melancarkan perlawanan, namun sampai sekarang belum menunjukkan hasil apa-apa). Karena kedudukan istimewa Amerika itu maka dapat dimengerti bahwa banyak orang Amerika, seperti kami dengar sendiri dari seorang penceramah di Philadelphia dalam kesempatan mengikuti program Eisenhower Fellowship tahun 1990 yang lalu, yang membanggakan bahwa pandangan hidup Amerika adalah Beacon atau mercu suar umat manusia modern.

Tapi sungguh menarik bahwa menurut para ahli di Barat sendiri, sebesar-besar kenikmatan kebebasan beragama dan mengembangkan per-adaban bagi kaum Yahudi di Barat sekarang ini belum dapat menandingi kenikmatan kebebasan beragama dan mengembangkan peradaban yang diberikan kepada mereka oleh Islam di masa lalu, ketika kaum Yahudi di bawah Islam mengalami Zaman Emas-nya. (Lihat, Abraham S. Halkin, "The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion", dalam Leo W. Schwartz, ed., *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, New York: The Modern Library, 1956, h. 262).

Memang di kalangan umat Islam di mana saja terdapat perasaan tidak senang tertentu terhadap kaum Yahudi, oleh berbagai alasan dan latar belakang. Namun dibanding dengan apa yang di Barat dikenal sebagai "Anti Semitisme" yang sempat memuncak menjadi *Genocide* dan *Holocaust* oleh Nazi Jerman, perasaan kurang positif kaum Muslim terhadap kaum Yahudi itu sama sekali tidak ada artinya. Bahkan masih dalam batas-batas yang wajar dan manusiawi, seperti halnya setiap perasaan yang ada pada suatu kelompok terhadap kelompok lain. Prasangka dan stereotip negatif adalah bagian dari kenyataan hubungan antarkelompok. Namun tidak semua kelompok membenarkan adanya prasangka dan stereotip kepada kelompok lainnya, dan banyak dari mereka yang berkomitmen untuk memberantasnya. Kaum Muslim, dalam hubungannya dengan agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen, dapat sepenuhnya digolongkan ke dalam jenis kelompok itu, kalau saja tidak ada gangguan kesejarahan seperti imperialisme Barat dan

Zionisme Yahudi. Dan toleransi serta pluralisme Islam klasik yang mengagumkan banyak ahli itu dapat dengan mudah ditransformasikan ke dalam bentuk-bentuk toleransi dan pluralisme modern, dengan sedikit saja perubahan seperlunya beberapa konsep dan ketentuan teknis dan operasionalnya. Dengan kemajuan pendidikan modern di kalangan bangsa-bangsa Muslim, dan ditopang oleh kekayaan yang semata-mata anugerah Tuhan (yaitu minyak, yang menurut Daniel Pipe maupun mendiang Jenderal Simatupang dianggap sebagai suatu misteri anugerah Tuhan kepada bangsa-bangsa Islam), mudah-mudahan konfidensi baru yang amat diperlukan untuk bisa berperan positif sepenuhnya dalam abad modern ini dapat lekas terwujud.

Pluralisme Islam dan Pluralisme Pancasila

Berdasarkan itu semua, dan kembali ke masalah Islam dan kemajemukan di Indonesia, maka sungguh mengecewakan penilaian tokoh Kristen Protestan Indonesia, mendiang Dr. Walter Bonar Sidjabat, yang melihat Islam sebagai halangan pluralisme di negeri kita. Sidjabat memandang bahwa ajaran Islam pada tabiatnya berlawanan dengan dasar negara Pancasila. Dengan mengabaikan sama sekali bagaimana sejarah Pancasila itu dicetuskan dan dirumuskan, Sidjabat mengatakan demikian:

> Yang kita temukan dalam penelitian kita ialah bahwa perbedaan dalam hakikat "*Weltanschauung*" Islam dan "*Weltanschauung*" yang disajikan oleh Pancasila menyebabkan ketidaksesuaian yang menyatakan dirinya dalam hubungan antara Islam dan negara. Ketidaksesuaian itu terutama diperbesar oleh kenetralan prinsip Kemahakuasaan Tuhan dalam konstitusi dan watak dasar yang eksklusif dari kepercayaan Islam—(Walter Bonar Sidjabat, *Religious Tolerance and the Christian Faith, A Study Concerning the Concept of Divine Imnipotence in the Indonesia Constitution in the Light of Islam and Christianity*, Jakarta: Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia, 1982, h. 91).

Jika dikatakan bahwa di Indonesia ada problema tertentu dalam hubungan antara Islam dan negara, hal itu tidaklah mungkin diingkari. Cita-cita "Negara Islam," apa pun makna ungkapan itu, sungguh nyata pada sebagian umat Islam yang untuk sebagian besar kaum Muslim yang lain jelas merupakan gangguan. Tetapi jika Sidjabat mengatakan bahwa hal itu adalah akibat perbedaan "*Weltanschauung*" Islam dan "*Weltanschauung*" Pancasila, maka ia benar-benar telah keluar dari jalur. Tidak sulit memahami bias Sidjabat itu. Dalam kutipan di atas itu bias Sidjabat menyatakan diri dengan gamblang dalam ungkapannya "Kemahakuasaan Tuhan" (*Divine Omnipotence*), sebagai ganti ungkapan

"Kemaha Esaan Tuhan" yang sejalan dengan ungkapan resmi Pancasila "Ketuhanan Yang Maha Esa". Tidak berarti bahwa kaum Muslim menolak paham Tuhan Yang Maha Kuasa. Tetapi ungkapan Sidjabat itu membuktikan sinyalemen banyak orang Islam bahwa saudara-saudara sesama warga negara kita yang beragama Kristen agaknya memang lebih menyukai ungkapan "Tuhan Yang Maha Kuasa" daripada "Tuhan Yang Maha Esa", karena kenghadapi masalah ketegangan antara monoteisme murni dan "monoteisme" trinitarian. Polemik terhadap kepercayaan trinitarian telah dikenal dalam Islam sejak semula, bahkan termuat dalam al-Qur'ân di berbagai tempat (a.l., lihat Q., s. al-Mâ'idah/5:73 dan 116-118). (Karena itu ada sementara ahli di kalangan Kristen sendiri yang menyadari bahwa salah satu pangkal kesulitan mengkristenkan orang Islam ialah karena orang Islam mengetahui dasar keimanan Kristen simanan Kristen sedangkan orang Kristen tidak mengetahui dasar keimanan Islam).

Tetapi yang mengatakan bahwa agama Kristen dengan trini-tarianisme-nya itu bukan monoteisme murni tidak hanya orang Islam karena sudut pandang keagamaannya. Bahkan "bapak" sosiologi modern pun, yaitu Max Weber, juga berpendapat serupa, karena sudut pandang ilmiahnya. Kata Weber:

> Hanya agama Yahudi dan Islam yang dalam prinsip secara tegas bersifat monoteistis, meskipun pada yang kedua (Islam) terdapat beberapa penyim-pangan oleh adanya kultus kepada orang suci (wali) yang muncul kemudian. Trinitarianisme Kristen nampak memiliki kecenderungan monoteistis (hanya) jika dikontraskan dengan bentuk-bentuk triteistis (paham tiga tuhan) dari Hinduisme, Budhisme akhir, dan Taoisme. (Max Weber, *The Sociology of Religion*, terjemah Inggris Ephraim Fischoff, dengan pengantar oleh Talcott Parsons, Bolton: Beacon Press, 1964, h. 138).

Tidak berlebihan jika Weber mencatat adanya penyimpangan dari monoteisme murni dalam Islam, berupa praktik pemujaan kepada para wali dan kubur mereka. Penyimpangan itu umum sekali di seluruh dunia Islam, sampai-sampai gejala fisik peradaban Islam diwujudkan selain dalam arsitektur masjid juga bangunan-bangunan kuburan, kecuali di Saudi Arabia. Bahkan seindah-indah bangunan di muka bumi ini adalah kuburan Islam, yaitu Taj Mahal. Betapa ironisnya kenyataan itu, mengingat Nabi s.a.w. telah wanti-wanti jangan mengagungkan kuburan, siapa pun yang ada di dalamnya. Karena itu gerakan pemurnian Islam yang sebegitu jauh paling efektif, yaitu gerakan Wahhâbî di Jazirah Arabia pada abad yang lprogram dan tindakan yang suntuk menghancurkan kuburan-kuburan. Jadi Weber benar, dan kita merasa perlu memberi catatan ini, antara lain untuk bahan introspeksi kaum Muslim sendiri.

Tetapi kutipan dari Weber itu relevan dengan pembicaraan tentang Dr. Sidjabat di atas, yaitu pandangan yang memancar dari kompleks (mungkin di bawah sadar) menghadapi tekanan paham Ketuhanan Yang Maha Esa "secara murni dan konse murni dan konse murni dan konse murni dan konsekuen". Dan kita dapat memahami bahwa kompleks itu sebenarnya tidak terbit hanya dalam tatapannya dengan Islam di Indonesia berkenaan dengan apa sebenarnya makna sila pertama Pancasila, tetapi juga dalam tatapannya dengan kajian ilmiah seperti sosiologi agama. Bahkan boleh jadi dalam tatapannya dengan berbagai hasil kajian modern tentang Bibel atau sejenisnya (antara lain patut kita sebut dua buku *best seller* oleh Michael Baigent et.al., *The Holy Blood the Holy Grail* dan *The Messianic Legacy*).

elevan dengan pembicaraan tentang Dr. Sidjabat di atas, yaitu pandangan yang memancar dari kompleks (mungkin di bawah sadar) menghadapi tekanan paham Ketuhanan Yang Maha Esa "secara murni dan konse murni dan konse murni dan konse murni dan konsekuen". Dan kita dapat memahami bahwa kompleks itu sebenarnya tidak terbit hanya dalam tatapannya dengan Islam di Indonesia berkenaan dengan apa sebenarnya makna sila pertama Pancasila, tetapi juga dalam tatapannya dengan kajian ilmiah seperti sosiologi agama. Bahkan boleh jadi dalam tatapannya dengan berbagai hasil kajian modern tentang Bibel atau sejenisnya (antara lain patut kita sebut dua buku *best seller* oleh Michael Baigent et.al., *The Holy Blood the Holy Grail* dan *The Messianic Legacy*).

Kita juga memahami dan dapat menyetujui pendapat Sidjabat bahwa paham "Ketuhanan Yang Maha Kuasa" atau "Kemahakuasaan Tuhan" (*Divine Omnipotence*) adalah netral dalam arti berlaku untuk semua agama. Bahkan kaum musyrik Makkah, musuh Nabi Muhammad dan Islam, juga percaya kepada Allah atau Tuhan Yang Mahakuasa dan Pencipta langit dan bumi seisinya (Lihat Q., s. al-'Ankabût/29:61 dan 63; Q., s. Luqmân/31:25; Q., s. al-Zukhruf/43:9 dan 87). Tetapi apakah benar bahwa Islam mempunyai klaim yang eksklusiftik dalam paham ketuhanan sehingga tidak cocok dengan pandangan Ketuhanan dalam Pancasila (Ketuhanan Yang Maha Esa) yang, menurut Sidjabat, sifatnya netral? Atau, lebih tepat dan singkatnya, apakah benar Islam mengklaim secara eksklusif paham Ketuhanan Yang Maha Esa? Siapa pun yang memahami ajaran dasar Islam tentu mengetahui bahwa tidak ada sama sekali klaim eksklusifistik Islam atas paham ketuhanan Yang Maha Esa atau monoteisme, atau, dalam istilah teknis khas Islam yang diciptakan para ahli Kalam, paham *tawhîd* (tauhid). Yang ada ialah justru penegasan Islam yang amat terkenal dalam al-Qur'ân bahwa ajaran semua Nabi,

termasuk ajaran Nabi 'Îsâ al-Masî<u>h</u> a.s. atau Yesus Kristus (setelah nama itu diyunanikan) adalah berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa dan ajaran pasrah kepada-Nya (*islâm*), serta untuk memperoleh kedamaian (*salâm*) dan keselamatan (*salâmah*) dalam hidup di dunia ini dan hidup di akhirat nanti. Bahkan Nabi sendiri, sebagaimana telah disinggung di bagian terdahulu, diperintahkan untuk mengajak para penganut agama lain, khususnya *ahl al-kitâb* untuk bersatu dalam titik kesamaan antara semuanya, yaitu iman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa dan hanya beribadat kepada-Nya saja (Q., s. Âlu 'Imrân/3:64).

Memang harus diakui adanya sedikit kekaburan di kalangan kaum Muslim Indonesia mengenai masalah ini. Misalnya, banyak orang Indonesia yang mengira bahwa hanya orang Islam yang percaya kepada Allah, atau bahwa kepercayaan kepada Allah adalah khusus Islam, atau bahwa perkataan "Allah" itu sendiri adalah khusus Islam. Mereka lupa bahwa al-Qur'ân sendiri menegaskan, seperti telah dikutip di atas, bahwa kah pun percaya kepada Allah. Bahkan Nabi s.a.w. diingatkan bahwa kebanyakan manusia, seperti bangsa Mesir Kuna di zaman Nabi Yûsuf a.s. juga percaya kepada Allah, namun mereka juga musyrik (Q., s. Yûsuf/12:106). Orang Indonesia juga banyak yang mengira bahwa jika dalam Kitab Suci disebuatau bangsa percaya Allah, maka umat atau bangsa itu benar-benar secara harfiah menggunakan perkataan "Allah" yang kata-kaah" yang kata-kaah" yang kata-kata Arab itu. Banyak orang Indonesia juga tidak tahu bahwa di kalangan bangsa Arab terdapat kelompok-kelompok bukan Islam—dari dahulu sampai sekarang, seperti Yahudi dan Kristen dan mereka itu sebagai orang-orang Arab, juga menggunakan perkataan "Allah" dan percaya kepada Allah. (Di depan suatu forum kajian Islam saya pernah mencoba membaca ayat-ayat pertama Kitab Kejadian dari Bibel Arab, *al-Kitâb al-Muqaddas*, dan semua yang hadir merasa heran campur perasaan lucu karena kedengaran seperti ayat-ayat al-Qur'ân!).

Mengenai perkataan "Allah" ini, gejala sebaliknya dari yang tersebutkan di atas itu juga terjadi. Yaitu adanya orang-orang, terutama di Barat, yang ber-anggapan bahwa kaum Muslim adalah "pagan" (penyembah berhala), karena mereka menyembah "Allah", sebab "Allah" itu bagi banyak orang Barat bukanlah Tuhan melainkan sejenis dewa mitologis sebanding dengan dewa-dewa Rha, Indra, Zeus, Apollo, Agni, Ganesha dan lain-lain. Kalau mereka yang tidak mengerti Islam itu mengatakan bahwa orang-orang Islam menyembah Allah, maksud mereka bukanlah mengatakan bahwa kaum Muslim menyembah Tuhan yang sebenarnya, melainkan menyembah dewa mitologis seperti halnya

bangsa-bangsa kuna di Yunani, Romawi, Mesir dan lain-lain. Maka ketika orang Prancis, misalnya, mulai menerima pengartian bahwa kaum Muslim juga menyembah Tuhan dan bahwa perkataan "Allah" dalam bahasa Arab berarti Tuhan (dalam bahasa Prancis, Dieu) masyarakat Muslim Prancis menjadi sangat lega dan berterimakasih (Lihat pembahasan menarik tentang hal ini dalam Dr. Maurice Bucaille, *The Bible, the Qur'ân dan Science, The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge*, Paris: Seghers, edisi keempat, 1981 [?], hh. 122-3. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Prof. Muhammad Rasjidi).

Jadi dalam buku Bucaille disebutkan bahwa orang Eropa, khususnya Prancis, akhirnya mengakui bahwa Allah adalah Tuhan yang sebenarnya, sama dengan Tuhan yang disembah oleh kaum Kristen dan Yahudi. Ini sejalan dengan penegasan yang otentik dari Kitab Suci (Islam) bahwa Tuhan Islam dan Tuhan *ahl al-kitâb* (Yahudi dan Kristen) adalah sama, setelah didahului dengan pesan, janganlah kaum Muslim berbantah dengan mereka melainkan dengan cara yang lebih baik, kecuali terhadap mereka yang zalim (agresif, ofensif, dan lain-lain).

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالّتي هي أحسن إلا الّذين ظلموا منهم
وقولوا آمنّا بالّذي أنزل إلينا وإليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له
مسلمون (العنكبوت/29: 46)

Janganlah kamu berbantah dengan ahl al-kitâb *melainkan dengan sesuatu yang lebih baik kecuali terhadap yang zalim dari kalangan mereka. Dan katakanlah (kepada mereka), "Kami beriman kepada (kitab suci) yang diturunkan (oleh Tuhan) kepada kami dan kepada (kitab suci) yang diturunkan kepada kamu. Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu, dan kita semua pasrah kepada-Nya"* (Q., s. al-'Ankabût/29:46).

فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتّبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل
الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربّنا وربّكم لنا أعمالنا ولكم
أعمالكم لا حجّة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير
(الشورى/42: 15)

Oleh karena itu (wahai Nabi) ajaklah, dan tegaklah engkau sebagaimana diperintahkan, serta janganlah engkau mengikuti keinginan nafsu mereka. Dan katakan kepada mereka, "Aku beriman kepada kitab mana pun yang diturunkan Allah, dan aku diperintahkan untuk bersikap adil di antara kamu. Allah (Tuhan Yang Maha Esa) adlah Tuhan kami dan Tuhan kamu sekalian. Bagi kami amal perbuatan kami dan bagi kamu amal perbuatanmu. Tidak perlu perbantahan antara kami dan kamu. Allah akan

mengumpulkan antara kita semua, dan kepada-Nya semua akan kembali" (Q., s. al-Syûrâ/42:15).

Memang Kitab Suci Islam mengajarkan sikap tidak satu garis terhadap agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen. Sikap keras dan lunak dilakukan menurut konteksnya, namun disertai dengan seruan, tersirat ataupun tersurat, agar semuanya kembali ke jalan yang benar. Sikap kerasnya terhadap kaum Kristen terutama ditujukan kepada paham mempertuhankan 'Îsâ al-Masîh (Q., s. al-Nisâ'/4:171-172). Tetapi sikap lunak dan penuh simpatinya sungguh sangat mengesankan. Di suatu tempat dalam Kitab Suci disebutkan bahwa Allah menanamkan dalam hati para pengikut 'Îsâ al-Masîh rasa kasih dan sayang (Q., s. al-Hadîd/57:27). Juga disebutkan bahwa sedekat-dekat manusia kepada kaum Muslim ialah kaum Kristen, demikian:

لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للّذين آمنوا اليهود والّذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودّة للّذين آمنوا الّذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانا وأنّهم لا يستكبرون (المائدة/5: 82)

Engkau (Muhammad) pasti akan temukan bahwa di antara manusia yang paling sengit rasa permusuhannya kepada orang-orang beriman ialah kaum Yahudi dan mereka yang melakukan syirik. Dan engkau pasti akan temu-kan bahwa sedekat-dekat mereka dalam rasa cintanya kepada orang-orang beriman ialah yang menyatakan, "Sesungguhnya kami adalah orang-orang Nasrani". Demikian itu karena di antara mereka terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, dan mereka tidak sombong (Q., s. al-Mâ'idah/5:82).

Karena itulah Nabi s.a.w. dan kaum beriman beserta beliau menunjuk-kan simpati yang besar kepada Romawi (Byzantium) ketika negeri itu kalah perang oleh Persia yang Majusi, sehingga Allah menghibur Nabi dan kaum beriman, dan menjanjikan kemenangan Byzantium atas Persia beberapa tahun lagi, yang ternyata benar (Q., s. al-Rûm/30:1-4). Dan karena itu pula pada dasarnya, secara *'aqîdah*, para *'ulamâ'* Islam tetap berusaha menunjukkan sikap yang positif kepada kaum Kristen dan Yahudi, tanpa kehilangan pandangan kritis mereka seperlunya. Ibn Taymîyah, misalnya, betapa pun kerasnya polemik yang ia lancarkan terhadap kelompok-kelompok yang dipandangnya menyeleweng, namun setiap kali masih berusaha untuk menegakkan kembali sikap yang lebih adil dan wajar kepada lawan-lawannya. Terhadap kaum Kristen, misalnya, Ibn Taymîyah menyatakan salah satu sikapnya demikian:

Ajaran yang dibawa oleh al-Masîh adalah lebih agung dan lebih mulia (daripada ajaran Yunani Kuna). Bahkan kaum Nasrani setelah mengubah agama al-Masîh dan menggantinya pun masih lebih dekat kepada hidayah dan agama kebenaran daripada para failasuf (Yunani) musyrik itu, yang kepekatan syirik mereka telah merusak agama al-Masîh, sebagaimana dikemukakan para ahli. (*Minhâj*—terbitan Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, tt., 1:87).

Oleh karena itu senantiasa tetap terbuka luas bagi agama-agama di Indonesia khususnya dan di dunia umumnya untuk bertemu dalam pangkal tolak ajaran kesamaan (*kalîmah sawâ'*), yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa, seperti dikehendaki oleh al-Qur'ân melalui Nabi s.a.w. dan kaum Muslim (Q., s. Âlu 'Imrân/3:64). Lebih-lebih lagi di Indonesia, dukungan kepada optimis-me itu lebih besar dan kuat, karena, *pertama*, bagian terbesar penduduk beragama Islam; dan *kedua*, seluruh bangsa sepakat untuk bersatu dalam titik pertemuan besar, yaitu nilai-nilai dasar yang kita sebut Pancasila.

Kenyataan bahwa sebagian besar bangsa Indonesia beragama Islam disebut sebagai dukungan, karena sebagaimana telah diuraikan panjang lebar di depan, Islam adalah agama yang pengalamannya dalam melaksanakan toleransi dan pluralisme adalah unik dalam sejarah agama-agama. Sampai sekarang bukti hal itu kurang lebih masih namata jelas dan nyata pada berbagai masyarakat dunia, di mana agama Islam merupakan anutan mayo-ritas, agama-agama lain tidak mengalami kesulitan berarti; tapi sebaliknya: di mana agama mayoritas bukan Islam dan kaum Muslim menjadi minoritas, mereka ini selalu mengalami kesulitan yang tidak kecil, kecuali di negara-negara demokratis Barat. Di sana umat Islam sejauh ini masih memperoleh kebebasan beragama yang menjadi hak mereka.

Pancasila merupakan pendukung besar, karena memang dari semula ia mencerminkan tekad untuk bertemu dalam titik kesamaan antara berbagai golongan di negeri kita. Sikap mencari titik kesamaan ini sendiri mempunyai nilai keislaman, seperti telah diuraikan. Namun isi masing-masing sila itu pun juga mempunyai nilai keislaman. Maka kaum Muslim Indonesia secara sejati terpanggil untuk ikut berusaha mengisi dan memberinya substansi, serta melaksanakannya. Sebenarnya, sungguh menggembirakan, bahwa tanda-tanda ke arah pertemuan dalam titik kesamaan antara berbagai golongan keagamaan di negeri ini sudah mulai nampak. Melambangkan hal itu ialah sebuah kelenteng Cina di Pontianak yang tidak lagi penuh dengan patung-patung Konghucu atau lainnya untuk disembah, tetapi pada altar dipasang kaligrafi besar dalam huruf Cina yang artinya "Tuhan Yang Maha Esa". Keterangan yang kami

peroleh mengatakan bahwa para pengunjung kelen-teng itu tidak lagi menyembah patung-patung, melainkan beribadat kepada Tuhan Yang Maha Esa, menurut cara mereka, tentu saja. Jadi seolah-olah memberi dukungan kepada Abdul Hamid Hakim dari Padangpanjang yang telah dikutip, bahwa sesungguhnya agama Cina pun berasal dari paham Ketuhanan Yang Maha Esa.

Maka apa yang dikatakan oleh Sidjabat bahwa antara "*Weltanschauung*" Islam dan "*Weltanschauung*" Pancasila terdapat ketidaksesuaian karena klaim eksklusifistik Islam dan kenetralan paham Ketuhanan Pancasila adalah sama sekali tidak berdasar. Ini tidak mengingkari kenyataan sejarah di negeri kita tentang adanya persoalan "Negara Islam" versus "Negara Nsional" atau "Negara Pancasila". Namun jelas bahwa timbulnya persoalan itu adalah peristiwa kesejarahan insidental, bukan pandangan keagamaan yang esensial, dan hanya merupakan akibat dari bentuk-bentuk tertentu tahap pertumbuh-an proses-proses dan struktur-struktur kenegara-an kita yang masih dalam jenjang formatifnya yang sangat dini. Sebutlah, misalnya, gerakan-gerakan DI/TII Kartosuwiryo, Daud Beueueh dan Kahar Muzakkar. Semuanya adalah jelas gerakan yang merugikan perjuangan nasional. Tetapi tentang tokoh-tokoh itu semua masih absah untuk diajukan pertanyaan, sampai di mana gerakan mereka merupakan hasil renungan ideologis berdasarkan Islam, dan sampai di mana pula sekadar merupakan bentuk reaksi mereka dalam situasi revolusioner karena perkembangan atau perubahan politik praktis tertentu yang kebetulan mereka tidak setuju atau merasa dirugikan olehnya? Dan proses-proses serta struktur-struktur nyata pertumbuhan itu tidak dapat diketahui atau diukur hanya dengan membaca formalitas-formalitas maklumat, manifesto, "proklamasi" dan lain-lain, dari para tokoh bersangkutan.

Retorika "Negara Islam" dalam sidang-sidang Konstituante pun harus dilihat dari sudut pandang seperti itu, meskipun kejadiannya sendiri tetap disesalkan. Tentu saja ada pribadi-pribadi atau kelompok-kelompok Islam yang benar-benar menginginkan "Ne-gara Islam". Tetapi kita juga dapat berbicara dengan nada serupa tentang kelompok Kristen fundamentalis Amerika seperti *Southern Baptists* yang fanatik, tidak toleran dan rasialis, yang menginginkan "Negara Kristen" Amerikafundamentalis Moraldamentalis *Moral Majority* yang terkenal, Jerry Falwell, pernah mengutuk kaum liberal Amerika, karena kaum liberal berpendapat bahwa manusia pada dasarnya baik, sementara menurut Bibel, kata Falwell, manusia pada dasarnya jahat! Alangkah negatif dan pesimisnya pandangan kemanusiaan kaum Kristen fundamentalis Amerika itu!

Dapatkah kita mencontoh metodologi Sidjabat menyamaratakan semua kaum Kristen sebagai berpandangan serupa? Umat Islam tidak boleh melakukannya. Dengan jelas al-Qur'ân menerangkan bahwa tidaklah kaum *ahl al-kitâb* itu semuanya sama:

ليسوا سواء من أهل الكتاب أمّة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين. وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين (آل عمران/3: 113-115)

Mereka tidaklah semuanya sama. Dari antara kaum ahl al-kitâb *terdapat umat yang teguh (konsisten), yang membaca ayat-ayat (ajaran-ajaran) Allah di tengah malam, sambil bersujud (beribadat). Mereka beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, menganjurkan yang baik dan mencegah yang jahat, serta bergegas kepada berbagai kebaikan. Mereka adalah tergolong orang-orang yang baik (shali*h*). Apa pun kebaikan yang mereka kerjakan tidak akan diingkari, dan Allah Mahatahu tentang orang-orang yang bertaqwa* (Q., s. Âlu 'Imrân/3:113-115).

Sudah tentu terdapat kelompok-kelompok Islam yang tidak merasa begitu kenal dengan pandangan positif-optimis terhadap kaum agama lain seperti itu, baik karena kebetulan tidak mengetahui adanya firman tersebut, atau tidak memahaminya, atau terkalahkan oleh *expediency* sosiologis-psikologisnya kemudian tidak mau menerima makna terang firman itu dan bersandar kepada tafsiran yang mencoba memodifikasinya. Masalah ini dalam umat Islam adalah sebuah kerumitan tersendiri, sama dengan kerumitan serupa di semua kelompok agama. Namun adanya teks suci yang dapat dibaca dan secara lahiriah menunjukkan makna tersebut itu adalah penting sekali untuk mempertimbangkan dengan serius. Padahal pandangan yang inklusivistik serupa itu cukup banyak dalam al-Qur'ân. Dan pesan sucinya amat jelas, yaitu bahwa penyamarataan yang serba gampang bukanlah cara yang benar untuk memahami dan mengetahui hakikat suatu kenyataan yang kompleks.

Islam dan Negara, serta Masalah Sekularisme

Garis besar jalan pikiran di atas itu juga berlaku sebagai sanggahan terhadap tesis Sidjabat lebih lanjut tentang hubungan antara Islam dan negara, yang menurutnya juga bersifat eksklusifistik. Inilah, menurutnya

lebih lanjut, yang menjadi pangkal masalah sebenarnya di negara kita. Untuk lengkapnya, kutipan dari Sidjabat terbaca demikian:

> Pandangan Islam tentang teori persatuan antara "gereja" dan negara telah pertama-tama menjadi penyebab pokok ketidakcocokan. Karena itu masalah sebenarnya pada dasarnya terletak dalam persoalan klaim eksklusif dan pluralitas agama-agama. Sebab setiap percobaan untuk melaksanakan hanya satu konstitusi keagamaan tertentu dalam negara, sekalipun "kebebasan beraga-ma" disebut, mengandung suatu unsur tidak toleran untuk mereka yang bu-kan penganut agama itu, dan yang tidak dengan sendirinya mengklaim bahwa hukum agamanya harus dilaksanakan dalam negara. Implikasi kewargaan (*civic*) kodifikasi hukum agama selalu mengandung unsur yang tidak dapat ditenggang oleh mereka yang bukan anggota agama negara. (Sidjabat, *Ibid*.).

Pernyataan seperti di atas itu kiranya tidak terasa aneh lagi untuk keba-nyakan kalangan, karena tipikal tentang keberatan golongan bukan Islam terhadap beberapa segi sikap sosial-politik orang-orang Muslim. Dan kita dapat mengerti, malah bersimpati. Sekali pun begitu kita ingin mengambil kesempatan di sini untuk menjelaskan atau mencoba mencari kejelasan (bersama), tentang masalah yang dikemukakan Dr. Sidjabat itu.

Pertama, tentang sikap Islam terhadap politik. Sesungguhnya kurang tepat jika dikatakan bahwa Islam menganut teori tentang persatuan antara "gereja" dan negara. Sebab Islam berbeda dengan Kristen, tidak mengenal konsep "gereja" (maka cukup bijaksana Sidjabat menuliskan "gereja" dengan tanda kutip), sebab "gereja" mengisyaratkan pranata yang mempunyai wewe-nang keagamaan dan dipimpin oleh tokoh yang juga memegang wewenang keagamaan. Para tokoh Islam yang sering oleh kalangan bukan Muslim dilihat sebagai padanan pendeta, sama sekali tidak mempunyai wewenang keagamaan. Mereka hanya mempunyai wewenang keilmuan (dalam agama), karena itu mereka disebut sekadar "sarjana" (Arab: *'âlim*, mufrad; *'ulamâ'*, jamak). Sebagai kaum sarjana yang hanya mempunyai wewenang keilmuan, apa pun pendapat para *'ulamâ'* tentang suatu masalah keagamaan, seperti fatwa-fatwa mereka, kuat atau lemah adalah sebanding dengan tingkat pengetahuan mereka, tanpa wewenang suci, dan karenanya selalu dapat ditandingi atau dibantah. Mereka tidak berhak mewakili seseorang dalam urusannya dengan Tuhan, dan mereka juga tidak berhak menentukan nilai keruhanian seseorang.

Walaupun begitu, hubungan antara negara dan agama dalam Islam memang berbeda dari yang ada dalam Kristen di zaman modern (bukan Kristen di zaman tengah). Islam adalah agama yang sejak dari awal pertum-buhannya mengalami sukses luar biasa di bidang politik. Sejak

semula Islam adalah agama para penguasa, atau agama yang mempunyai kekuasaan. Pe-nguasa Islam pertama sesudah Nabi, yang kemudian oleh masyarakat disebut *Khalîfat-u 'l-Rasûl* (Pengganti Rasul/Nabi) adalah Abû Bakr. Tetapi titelnya itu tidak berarti bahwa ia mempunyai wewenang mutlak, baik dalam urusan duniawi, apalagi dalam urusan agama. Wujud pemerintahan Islam Abû Bakr yang kemudian diteruskan oleh para penggantinya selama tiga puluh tahun itulah yang dikagumi oleh Robert Bellah sebagai sangat modern: suatu peme-rintahan dalam sistem politik yang terbuka, egaliter dan partisipatif. Orang hanya harus membaca berbagai karya yang membahas dengan jujur peme-rintahan para *khalîfah* itu, baik karya klasik maupun modern, untuk dapat mengerti bagaimana hakikat sistem politik yang oleh Bellah dinilai sangat modern tersebut.

Sedangkan agama Kristen, kita ketahui, tumbuh sebagai agama mino-ritas yang tertindas, sampai tiba masa Raja Konstantin (Constantine) pada abad keempat yang menjadikannya agama negara. Dan Konstantin tidak saja merupakan penguasa duniawi, tetapi juga penguasa keagamaan yang praktik dan keputusannya meninggalkan bekas yang menonjol dan permanen dalam sistem keagamaan Kristen, seperti hari Minggu sebagai hari suci dan tanggal 25 Desember sebagai Hari Natal. Jika kita percaya kepada uraian dalam sebuah buku yang sukses luar biasa sebagai *best seller* bertahun-tahun, kutipan berikut dapat memberi gambaran tentang hal yang amat penting ini:

> Bagi Konstantin bultus *Sol Invictus* (Dewa Matahari yang tak terkalahkan) adalah semata-mata sangat berguna. Tujuan utamanya, bahkan obsesinya, ialah persatuan—dalam politik, dalam agama dan dalam daerah kekuasaan. Suatu kultus atau agama negara yang merangkum ke dalamnya semua kultus yang lain jelas mendukung tujuan itu. Dan di bawah sokongan kultus *Sol Invictus* itulah agama Kristen mengkonsolidasi kedudukannya....
>
> Dengan keputusan yang dikeluarkan pada tahun 321, umpamanya, Konstan-tin memerintahkan pengadilan untuk tutup pada "hari suci mata-hari", dan mendekritkan bahwa hari itu adalah hari libur. Sampai dengan saat itu agama Kristen berpegang kepada hari Sabat Yahudi—Sabtu—sebagai hari suci. Sekarang, sesuai dengan keputusan Konstantin, agama Kristen mengubah hari sucinya ke hari Minggu. Ini tidak hanya membawa keserasian dengan *regime*, tapi juga memberi peluang melepaskan diri dari asal-usul ke-Yahudi-an-nya. Selanjutnya, sampai abad keempat, hari lahir Yesus diperingati pada tanggal 6 Januari. Tetapi bagi kultus *Sol Invictus* hari amat penting dalam setahun ialah tanggal 25 Desember, perayaan *Natalis Invictus*, hari lahir (atau kelahiran kembali) matahari, ketika hari mulai menjadi panjang lagi. Dalam segi ini pun agama Kristen membawa dirinya bergabung dengan *regime* dan degnan agama negara

yang mapan. (Michael Baigent, et.al., *The Holy Blood the Holy Grail*, London, 1990, h. 387).

Begitu banyak dan prinsipil pengaruh dan perubahan yang dibuat oleh Raja Konstantin terhadap agama Kristen. Tidak saja kultus *Sol Invictus* mem-bawa perubahan hari suci Kristen dari yang semula Sabtu seperti tradisi Yahudi ke Minggu dan perayaan kelahiran 'Îsâ al-Masîh dari 6 Januari ke 25 Desember. Kultus itu juga mempengaruhi ajaran Kristen yang lebih pokok, yaitu penuhanan Nabi 'Îsâ al-Masîh.

Sementara Konstantin, dengan begitu, bukanlah orang "Kristen yang baik" yang digambarkan oleh tradisi kemudian hari, atas nama kesatuan dan kese-ragaman ia mengkonsolidasi keadaan ajaran ortodoks Kristen. Misalnya, pada tahun 325 ia mengadakan Konsili Nicea. Dalam Konsili ini tanggal Paskah ditetapkan. Aturan-aturan dibuat yang menentukan kekuasaan uskup, dengan begitu meratakan jalan untuk pemusatan kekuasaan di tangan kaum rohani-wan (*ecclesiastics*). Yang terpenting dari semuanya, Konsili Nicea memutuskan melalui pungutan suara bahwa Yesus (Nabi 'Îsâ a.s.) adalah Tuhan, bukan seorang nabi yang dapat mati. Sekalipun begitu, sekali lagi, haruslah ditegas-kan bahwa pertimbangan utama Konstantin bukanlah kesalihan, tetapi kesatuan dan manfaat. Sebagai Tuhan, Yesus dapat dengan kuat diasosiasikan dengan *Sol Invictus*. Sebagai nabi yang dapat mati ia akan lebih sulit diakomo-dasi. Singkatnya, ajaran ortodoks Kristen membiarkan dirinya menuju pele-buran dengan agama resmi negara yang secara politik disetujui; dan sejauh hal itu terjadi, Konstantin memberi dukungan kepada ortodoksi Kristen.

Maka setahun setelah Konsili Nicea ia memerintahkan penyitaan dan peng-hancuran semua karya yang menantang ajaran-ajaran ortodoks.... Kemudian, pada tahun 331, ia menugaskan dan membiayai penulisan naskah-naskah baru Bibel. Ini merupakan salah satu dari faktor-faktor amat menentukan dalam seluruh sejarah Kristen, dan memberi ortodoksi Kristen—"para penganut warta suci"—kesempatan yang tak ada bandingannya.

Pada tahun 303, seperempat abad sebelumnya, seorang raja kafir, Diocletian, telah bertindak menghancurkan semua karya tulis Kristen yang dapat ditemu-kan. Akibatnya, semua dokumen Kristen—terutama di Roma habis binasa. Ketika Konstantin menugaskan penulisan kembali versi baru dokumen-dokumen itu, hal tersebut memungkinkan para pelindung ortodoksi untuk merevisi, mengedit, dan menulis kembali bahan-bahan mereka menurut yang mereka lihat cocok, sejalan dengan paham-paham mereka. Saat itulah barangkali sebagian besar dari perubahan penting Perjanjian Baru dibuat, dan Yesus mendapatkan statusnya yang unik, yang sejak itu disandangnya. Pentingnya penugasan oleh Konstantin tidak boleh diremehkan. Dari antara lima ribu naskah versi kuna yang ada tentang Perjanjian Baru, tidak satu pun yang bertitimangsa sebelum abad keempat. Perjanjian Baru, sebagaimana yang ada sekarang, adalah pada esenainya produk para penyunting dan penulis abad keempat—para pelindung ortodoksi, "para penganut warta suci", dengan *vested interest* yang harus dijaga. (*Ibid.*, hh. 388-389).

hhhh

Sudah tentu, mengikuti petunjuk al-Qur'ân, bagi kaum Kristen adalah agama mereka, dan bagi kita agama kita. Kita tidak hendak mencampuri urusan keimanan mereka, kalau memang mereka mempercayainya. Kutipan-kutipan di atas hanya untuk menunjukkan, dalam suatu sumber yang tidak berasal dari kalangan Islam sendiri, bagaimana asal-usul hubungan antara "gereja" dan negara, yaitu kesatuan mutlak antara keduanya, sampai-sampai seorang penguasa seperti Konstantin dapat mendekritkan atau memutuskan mana ajaran yang benar dan mana pula yang salah. Dan dia pulalah yang merintis jalan pemusatan kekuasaan politik di tangan para tokoh keagamaan, yaitu para pendeta. Inilah teokrasi, yaitu sistem politik atau kenegaraan yang penguasanya bertindak atas nama Tuhan atau agama-Nya.

Sistem ini memuncak dalam apa yang dinamakan Imperium Romawi Suci (*Holy Roman Empire*) yang dalam catatan sejarah Eropa "Zaman Tengah" dikenal sebagai sumber berbagai bentuk kezaliman, khususnya kezaliman kepada ilmu pengetahuan dan pemikiran bebas. Karena itu dapat dibenarkan kalau di Eropa kemudian terjadi gerakan untuk meruntuhkan sistem teokrasi, yang kemudian berakhir dengan paham pemisahan total "gereja" dari negara dan sebaliknya, yaitu sekularisme. Kaum Yahudi sangat mendukung sekular-isme ini, dan ini adalah sangat logis. Sebab hanya dalam sekularisme mereka bebas dari penganiayaan agama oleh agama penguasa Kristen seperti yang mereka alami sepanjang sejarah mereka di Barat sampai sekarang (ingat, isu "anti Semitisme" masih tetap membayang di atas kepala mereka). Namun sungguh ironis, kaum Yahudi akhirnya mendirikan "Israel", sebuah negara agama yang anakronistik.

Di Barat golongan-golongan bukan Kristen juga mendukung sekular-isme, dengan alasan yang sama persis dengan kaum Yahudi. Bahkan demiki-an pula halnya dengan banyak sekali sekte-sekte Kristen minoritas (seperti kaum Katolik di Amerika atau kaum Protestan di Perancis). Mereka ini juga merupakan pembela gigih sekularisme, untuk melindungi diri dari kemung-kinan penindasan dan penganiayaan keaga-maan oleh golongan mayoritas yang berkuasa. Mengingat perlakuan para penguasa teokrasi Kristen di "zaman keemasan" mereka dahulu, dukungan kepada sekularisme modern sangat masuk akal.

Karena terbiasa berpikir dan memandang masalah agama dalam kerangka pengalaman mereka seperti itu, maka orang-orang Barat yang kemudian ditirukan oleh para pendukungnya di tempat lain mengira dan menilai bahwa sistem kekuasaan dalam Islam seperti yang dicontohkan oleh para khalifah adalah teokrasi. Memang ada di antara para khalifah,

seperti 'Umar ibn al-Khaththâb dan 'Utsmân ibn 'Affân, yang meninggalkan beberapa warisan keagamaan dan sebagian berlangsung sampai sekarang. Tetapi pe-ninggalannya itu tidak ada yang menyangkut masalah prinsipil. Satu-dua menyangkut ritual, seperti salat Tarawih berjamaah dan adzan dua kali pada salat Jum'at, kemudian beberapa menyangkut masalah hukum. Tapi tidak ada yang menyangkut *'aqîdah* yang tidak dapat diperdebatkan dan yang sama prinsipilnya dengan yang diperbuat oleh Konstantin. Dan jelas tidak sedikit pun terbetik dalam sejarah Islam atau kekuasaannya sebagai bersifat "suci" sebanding dengan Imperium Romawi Suci, kecuali kejadian-kejadian kurang ber-arti oleh beberapa penguasa messianik dan eksentrik seperti Sultan al-Hâkim dari Dinasti Fâthimîyah di Mesir.

Sementara pemisahan gereja dari negara di Barat telah memberi manfaat kepada berbagai kelompok agama, khususnya sekarang ini agama-agama bukan Kristen, dengan adanya kebebasan mereka dari kemungkinan kezaliman penguasa "suci", sekularisme itu menurut para ahli adalah juga konsekuensi rasional yang mendasari ilmu pengetahuan dan kemodernan di satu pihak dan dogma-dogma gereja di pihak lain. Menurut para ahli, gejala itu sesungguhnya sudah menampakkan diri pada awal-awal persentuhan dogma Kristen dengan falsafah. Tiga agama yang berasal dari rumpun yang sama, yaitu Islam, Kristen dan Yahudi, masing-masing mempunyai masalah-nya sendiri berhadapan dengan falsafah Yunani. Tetapi masalah yang diha-dapi agama Kristen jauh lebih besar, lebih berat dan lebih prinsipil daripada yang dihadapi agama Islam. Sebuah penjelasan dari para ahli falsafah Barat sendiri tentang kenyataan itu terbaca demikian:

> Hubungan antara agama dan falsafah, dengan demikian, sebagian tergantung kepada falsafah yang bersangkutan. Tapi juga tergantung kepada agama. Semua agama yang bersumber dari Kitab Suci wahyu mempunyai persamaan masalah yang menyangkut doktrin tentang penciptaan alam, tapi agama-agama itu berbeda sampai batas bahwa yang lain menumbuk halangan ke arah pemikiran kefalsafahan. Kaum Yahudi mempunyai masalah tentang persoalan tertentu seperti Israel sebagai bangsa pilihan dan keabadian Hukum, dan kaum Muslim menghadapi persoalan apakah al-Qur'ân sebagai firman Allah itu terciptakan atau abadi. Tapi kaum Kristen menghadapi deretan persoalan-persoalan serupa itu, yang kelak diklasifikasi sebagai "misteri", di antaranya doktrin Trinitas Suci (*Holy Trinity*) dan sakramen Ekaristi dapat dipandang sebagai tipikal. Doktrin Trinitas ialah bahwa Tuhan adalah Esa dengan tiga pribadi, Bapak, Anak, dan Roh Suci, yang tampaknya mengisyaratkan bahwa Tuhan adalah satu sekaligus tiga. Sakramen Ekaristi melibatkan perubahan roti dan anggur ekaristi menjadi badan dan darah Kristus—proses yang dikenal sebagai transubstansiasi. Jadi

dapat dikatakan bahwa agama Kristen dalam segi tertentu mewakili tantangan yang lebih sulit diatasi daripada Islam dan Yahudi.

Berdasarkan berbagai perbedaan itu: Aristotelianisme sebagai kurang cocok dengan agama-agama wahyu daripada Neoplatonisme, dan agama Kristen sebagai kurang cocok dengan falsafah daripada Islam dan Yahudi, runtut kesejarahan hubungan antara gerakan-gerakan itu adalah sangat menarik. Falsafah memperoleh tempatnya berpijak di kalangan Kristen melalui Neoplatonisme, dan Aristotelianisme memperoleh tempat berpijaknya di antara kaum Muslim dan Yahudi sesudah sedikit mempengaruhi pemikiran Byzantium. Hanya setelah para pemikir Muslim dan Yahudi melakukan interpretasi bijaksana atas Kitab-kitab Suci dan Aristoteles bahwa dua gerakan yang tampaknya sedikit cocok satu sama lain, yaitu Aristotelianisme dan Kristen Latin, akhirnya berhadap-hadapan. (Arthur Hy-man & J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis, 1973, h. 3).

Neoplatonisme adalah falsafah dengan kecenderungan mistis yang terkenal. Sedangkan Aristotelianisme adalah falsafah dengan kecenderungan rasionalistis yang menonjol. Maka jika Neoplatonisme dikatakan lebih cocok dengan agama Kristen sebabnya ialah karena watak agama Kristen yang sangat banyak bersandar kepada doktrin tentang misteri, yaitu hal-hal yang tidak dapat diterangkan secara rasional. Neoplatonisme juga mempengaruhi Islam, dan menjadi bahan pengembangan pemikiran kesufian yang juga sering penuh misteri. Sebetulnya hampir tidak ada pemikiran falsafah Islam yang benar-benar bebas dari Neoplatonisme. Namun seperti dinyatakan dalam kutipan di atas, pengaruh Aristotelianisme yang rasionalistik jauh lebih kuat pada kaum Muslim daripada Neoplatonisme yang serba mistis. Pengaruh itu terlihat dengan jelas dalam ilmu kalam, yaitu teologi rasional Islam, seperti diwakili oleh pemikiran kaum Mu'tazilah dan Syî'ah, bahkan juga dalam ilmu kalam Asy'ârîyah yang kini mendominasi Dunia Islam Sunnî. Tetapi pengaruh rasionalisme Aristotelian teramat kuat pada falsafah Ibn Rusyd (Averroes) dari Cordova, Andalusia, yang keahli-annya selain falsafah ialah hukum fiqih Islam.

Falsafah Ibn Rusyd inilah yang kelak menembus alam pikiran Eropa dan mendorong mereka menuju *Renaissance*. Tetapi sebelum sampai ke sana, falsafah Ibn Rusyd yang kemudian dikenal dengan Averroisme (dan kelak sebagai Averroisme Latin), berbenturan keras dengan dogma Kristen. Dan falsafah Ibn Rusyd serta para pendukung-nya di Universitas Paris dikutuk oleh Gereja dan dinyatakan sesat.

Dan setelah antara falsafah yang diwakili oleh Averroisme dan dogma yang diwakili oleh ajaran resmi Gereja tidak dapat didamaikan, maka masing-masing berjalan terpisah, sampai zaman modern ini. Itulah

salah satu keterangan mengapa di Eropa kuat sekali paham pemisahan rasio dari dogma, ilmu dari iman, akhirnya negara dari gereja atau agama. Singkatnya, dari situlah muncul sekularisme sebagai pandangan hidup. Kutipan berikut dengan singkat namun cukup jelas melukiskan hal itu:

Kutukan (atas Averroisme Latin) adalah sangat penting bagi masa depan pemikiran zaman tengah. Kutukan itu tidak menghentikan ajaran Aristoteles, juga tidak memati-kan tradisi falsafah Averrois yang berlangsung terus sampai *Renaissance*. Sejak tahun 1277 dan seterusnya, para ahli teologi menunjukkan kecurigaannya yang semakin besar kepada para failasuf dan cenderung untuk memisahkan temuan-temuan falsafah dari ajaran-ajaran keimanan. Para failasuf, di lain pihak, lebih condong untuk menempuh jalan mereka sendiri tanpa mempedulikan agama yang mereka anut sebagai orang-orang Katolik. Singkatnya, kita mendapatkan pemisahan yang terus meningkat antara iman dan akal, yang memuncak pada perceraian antara keduanya di zaman modern. (Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto, Pontificial Institute of Medieval Studies, 1982, h. 207).

Jadi pemisahan antara gereja dan negara seperti dikemukakan oleh Sidjabat di atas mempunyai akar-akar yang jauh dalam sejarah sosial-politik dan pemikiran Eropa, dan dapat dikatakan sebagai akibat logis watak dogma Kristen yang tidak dapat menampung, pada masa itu, falsafah rasional dan pemikiran ilmiah. karena itu paradigma yang sama tidak dapat dikenakan pada agama lain, khususnya Islam. Maka setelah kita jelaskan bahwa Islam bukanlah teokrasi, kita juga ingin menegaskan bahwa Islam bukanlah sekularisme. Dalam bahasa yang lebih operasional, Islam tidak mengenal persatuan antara agama dan negara seperti Imperium Romawi Suci, dan tidak pula mengenal pemisahan antara agama dan negara seperti di Amerika, misalnya.

Sebuah Solusi

Dalam Islam, agama dan negara tidak terpisahkan, namun tidak berarti bahwa antara keduanya itu identik. Karena itu agama dan negara dalam Islam, meskipun tidak terpisahkan, namun tetap dapat dibedakan: tidak ter-pisah, namun berbeda! Karena itu, dari sudut pandangan Islam, pernyataan bahwa Indonesia bukanlah negara sekular (artinya, bukan negara yang menganut sekularisme berupa pemisahan negara dari agama) dan bukan pula negara teokrasi (artinya, bukan negara yang kekuasaannya dipegang para pendeta, rohaniwan atau *ecclesiatics, a<u>h</u>bâr, ruhbân*), dapat dibenarkan.

Negara dan agama dalam Islam tidak terpisah karena setiap orang Muslim, dalam melakukan setiap kegiatan, termasuk kegiatan bernegara

dan bermasyarakat, harus selalu berniat dalam rangka mencapai *ridlâ* Allah, dengan itikad sebaik-baiknya dan pelaksanaan amal perbuatan setepat-tepat-nya. Tidak ada sedikit pun kegiatan seseorang, walaupun hanya seberat atom, yang tidak akan dipertanggungjawabkan kepada Tuhan. Sebagai khalifah ("wali pengganti" atau "duta") Allah di bumi, manusia, melalui masing-masing pribadi dan perorangannya, berbuat dan bertindak "atas nama Allah" (*bi ism-i 'l-Lâh*), sebagai penegasan kepada diri sendiri dan penyadarannya bahwa pekerjaan yang hendak dilakukannya itu akan dipertanggungjawabkan kepada Allah yang telah memberinya "mandat" sebagai khalifah di bumi. Maka ia harus melaksanakan pekerjaannya setulus-tulusnya, sebaik-baiknya dan setepat-tepatnya, dengan *i<u>h</u>sân* dan *itqân*.

Bekerja dengan *i<u>h</u>sân* adalah bekerja sebaik-baiknya guna mencapai tujuan yang optimal, tidak setengah-setengah atau *mediocre*. Nabi s.a.w. mene-rangkan makna *i<u>h</u>sân* dengan memberi perumpamaan, kalau kita menyem-belih binatang hendaknya kita asah pisau kita setajam-tajamnya sehingga binatang itu tidak menderita dan hasil sembelihannya sempurna. Dan pandangan ini dapat dikaitkan dengan pandangan bekerja dengan *itqân*, yaitu membuat segala sesuatu yang kita lakukan atau kita buat menjadi sebaik-baiknya, meniru dan sejalan dengan sifat Allah (Q., s. al-Naml/27:88). Sebab Nabi s.a.w. memberi petunjuk, "Berakhlaqlah kamu dengan akhlaq Allah" (*Takhallaq-û bi akhlâq-i 'l-Lâh*), yaitu kita dianjurkan "meniru" sifat-sifat Tuhan. Dengan sendirinya tidak mungkin kita akan menyamai Allah, tetapi sifat-sifat Allah yang serba sempurna harus menjadi pedoman dan titik orientasi seluruh kegiatan kita, dalam rangka usaha memperoleh *ridlâ*-Nya. Karena itu, dalam tasawuf, tinggi sekali nilai penghayatan "Nama-nama Yang Baik" (*al-asmâ'-u 'l-<u>h</u>usnâ*) dari Allah *Sub<u>h</u>ânah-u wa ta'âlâ*.

Selanjutnya, dalam rangka melaksanakan pekerjaan dengan sebaik-baiknya dan dengan penuh rasa tanggung jawab kepada Allah dan keinginan mencapai *ridlâ* atau perkenan-Nya tersebut, seseorang harus memperlihatkan hukum-hukum obyektif yang menguasai pekerjaannya, lahir dan batin. Hu-kum-hukum obyektif itu, yang dalam peristilahan Islam disebut Sunnatullah (*Sunnat-u 'l-Lâh*—Hukum atau Ketentuan Allah) menyatakan diri dalam apa yang sehari-hari disebut hukum alam untuk benda-benda mati dan hukum sejarah untuk kesatuan rentetan pengalaman hidup manusia sebagai makhluk sosial. Jika hukum-hukum itu dipahami dan dipegang dalam melaksanakan kegiatan, maka kegiatan itu akan membawa kebahagiaan. Kebahagiaan karena keberhasilan usaha

itu adalah rahmat Allah sebagai *al-Rahmân*, yaitu Allah sebagai Yang Mahakasih dan Sayang.

Sebagai *al-Rahmân*, Allah menganugerahkan rahmat-Nya di dunia ini berupa keberhasilan usaha dan kebahagiaan kepada siapa saja dari hamba-Nya yang berbuat sejalan dengan Sunnah-Nya yang tidak akan berubah-ubah itu, tanpa memandang apakah orang itu beriman ataupun ingkar kepada-Nya. Tidak ada gambaran untuk pandangan hidup di atas itu yang lebih tepat daripada yang diberikan oleh Dr. Ir. Imaduddin Abdul Rahim, seorang tokoh cendekiawan Muslim Indonesia yang terkenal. Ia sering menjelaskan bahwa sebuah kasino dengan penangkal petir yang baik tentu lebih selamat dari kemungkinan disambar petir daripada sebuah masjid yang tanpa penangkal petir! Terjemahnya: seorang kafir yang paham Sunnatullah dan melaksana-kannya akan lebih terjamin memperoleh keselamatan dan sukses di dunia ini daripada seorang beriman yang tidak tahu Sunnatullah dan karena itu tidak dapat melaksanakannya.

Karena Sunnatullah itu merupakan gejala nyata sekeliling hidup manu-sia, maka dapat dikatakan semua peradaban berusaha memahaminya. Usaha memahami Sunnatullah itu menghasilkan falsafah (segi spekulatifnya) dan ilmu pengetahuan (segi empiriknya). Maka untuk melaksanakan perintah Allah dalam al-Qur'ân agar kita memahami Sunnatullah itu, kita diberi petunjuk oleh Nabi s.a.w. agar kita belajar dari siapa saja, "sekalipun ke negeri Cina". Nabi s.a.w. juga menegaskan bahwa "Hikmah (yakni setiap kebenaran dalam falsafah, ilmu pengetahuan dan lain-lain) adalah barang hilangnya kaum beriman; oleh karena itu siapa saja yang menemukannya hendaknya ia memungutnya". Beliau juga berpesan agar kita memungut hikmah kebenaran, dan tidak akan berpengaruh buruk kepada kita dari bejana apa pun hikmah kebenaran itu keluar. Bahkan Nabi s.a.w., menurut suatu penuturan, memberi contoh dengan mengirim beberapa Sahabat beliau ke Jundishapur, Persia, guna belajar ilmu kedokteran dari kaum Hellenis di sana. Garis besar pokok pandangan ini dipaparkan dengan baik sekali oleh Ibn Rusyd (Averroes) dalam risalahnya yang terkenal, *Fashl al-Maqâl wa Taqrîr mâ bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl* (Lihat terjemahnya dalam buku kami, Khazanah Intelektual Islam).

Itulah dasar pandangan bahwa urusan dunia (*umûr al-dunyâ*), seperti masalah kenegaraan, berbeda dari urusan agama (*umûr al-dîn*), meskipun antara keduanya tidak dapat dipisahkan. Sebab sementara dalam urusan dunia kita boleh, malah dianjurkan Nabi untuk belajar kepada siapa saja dan dari mana saja, dalam masalah agama kita harus hanya berpegang

kepada sumber-sumber suci, baik Kitab ataupun Sunnah. Seperti sudah diuraikan, menciptakan sendiri "agama" atau "ibadat" adalah sebuah bid'ah atau "kreativitas" yang terkutuk, sementara menciptakan suatu urusan dunia yang baik, sebagaimana antara lain banyak dicontohkan oleh tindakan 'Umar adalah dihargai sebagai kreativitas atau "bid'ah" yang baik (*bid'ah ḫasanah*).

Seluruh jalan pikiran di atas itu adalah salah satu maksud dari apa yang dikemukakan pada bagian terdahulu bahwa umat Islam percaya kepada ma-nusia dan kemanusiaan, secara terbuka dan positif. Seorang Muslim haruslah sekaligus juga seorang humanis, seorang yang percaya kepada nilai-nilai kemanusiaan. Tetapi berbeda dengan di Barat yang umumnya mengidentik-kan humanisme dengan sekularisme (di sana, percaya kepada nilai kema-nusiaan dapat mengandung arti tidak percaya kepada nilai keagamaan—Julian Huxley, dan lain-lain), dalam humanisme masih dan harus tetap berada di bawah sinar semangat Ketuhanan. Lagi-lagi, menurut para ahli, mengenai masalah humanisme ini ada perbedaan penting antara Islam (dan Yahudi) di satu pihak dan Kristen di pihak lain. Perbedaan itu sudah tercermin dalam sikap masing-masing dari tiga agama itu menghadapi pemikiran humanistik dari falsafah Yunani. Karena Islam lebih percaya kepada kemanusiaan daripada Kristen, maka sikapnya terhadap pemikiran-pemikiran humanis atau, sebutlah "sekular" (dalam arti produk pemikiran duniawi manusia belaka), juga lebih terbuka daripada sikap Kristen. Sebuah kutipan lagi dari para ahli mengenai masalah ini:

> Disebabkan oleh alasan-alasan teologis dan historis, doktrin-doktrin etika dan politik Kristen berbeda dari yang ada dalam agama Yahudi dan Islam. Salah satu perbedaannya disebabkan oleh konsep yang berbeda tentang manusia. Bagi para pemikir Kristen, manusia mengalami kejatuhan (dari surga) dan karenanya memerlukan kemurahan Tuhan untuk menyelamatkannya. Maka bagaimana pun para failasuf Kristen mengagumi hasil-hasil temporal (duniawi) doktrin-doktrin etik dan politik, mereka menganggap doktrin-doktrin dan hasil-hasil itu tidak cukup untuk keselamatan manusia. Sebalik-nya, sejumlah pemikir Muslim dan Yahudi, khususnya mereka yang berkecenderungan Aristotelian, menggambarkan hidup yang baik (bahagia) sebagai terdiri dari pengembangan nilai-nilai utama moral dan intelektual, dan mengidentifikasi hidup sesudah mati dengan wujud bukan jasmani dari intelek, baik satu intelek untuk seluruh manusia atau untuk masing-masing individu. Sudah tentu Kitab Suci diperlukan, dan peranannya dipahami dalam berbagai cara: untuk menetapkan aturan tertentu bagi kehidupan intelektual, untuk membuat hukum yang bersifat umum menjadi spesifik, untuk menjadikan pendapat yang benar dapat diraih semua orang dan tidak hanya terbatas kepada para failasuf, atau untuk memberi ajaran mendalam tertentu yang tidak dapat diperoleh dengan cara lain. Tetapi bagi

kaum Yahudi dan Muslim, ajaran-ajaran falsafah moral dan politik berada tidak terlalu jauh dari yang ada dalam agama. (Arthur Hyman & James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis, 1973, h. 4).

Tidak lagi perlu dijelaskan bahwa pandangan para failasuf Islam tentang intelek seperti di atas itu juga menjadi sasaran kritik pedas para pemikir Islam yang lain, seperti al-Ghazâlî, Ibn Taymîyah, al-Suyûthî dan lain-lain. Namun pandangan dasar para failasuf itu bahwa kebahagiaan hidup diperoleh melalui amal perbuatan yang baik dan benar adalah sepenuhnya sesuai dengan ajaran Kitab Suci. Itulah yang dimaksud oleh para ahli kajian ilmiah tentang agama-agama ketika mereka mengatakan bahwa Islam, sama dengan Yahudi, adalah agama etika (*ethical religion*), yaitu agama yang mengajarkan bahwa keselamatan diraih manusia karena perbuatan baik atau amal shalih-nya. Sedangkan agama Kristen, disebabkan teologinya berdasarkan doktrin kejatuhan (*fall*) manusia (Âdam) dari surga yang membawa kesengsaraan abadi hidupnya, mengajarkan bahwa manusia memerlukan Penebusan oleh kemurahan *grace* Tuhan (dengan mengorbankan putera tunggal-Nya, yaitu 'Îsâ al-Masîh untuk disalib dan menjadi "sang penebus"). Maka kajian ilmiah menggolongkan agama Kristen sebagai agama sakramental (*sacramental religion*). Yaitu agama yang mengajarkan bahwa keselamatan diperoleh melalui penerimaan kepada adanya sang penebus itu dan penyatuan diri kepadanya dengan memakan roti dan meminum anggur yang telah ditran-substansiasi menjadi daging dan darah 'Îsâ al-Masîh dalam upacara sakramen Ekaristi.

Memahami masalah ini juga amat penting dalam rangka memahami persoalan hubungan antara agama dan negara di Barat (yang Kristen). Maka Islam sebagai agama amal atau aktivitas lebih terbuka kepada contoh-contoh baik dari amal atau aktivitas golongan lain ataupun yang paling baik. Sungguh, sikap terbuka inilah yang dipujikan Allah dan dijanjikan kabar gembira kebahagiaan, serta disebutkan sebagai tanda adanya hidayah Ilahi pada seseorang (Q., s. al-Zumar/39:17-18).

Berdasarkan pandangan etis Islam tersebut di atas itu maka Ibn Taymîyah, misalnya, mengutip dan menyetujui pernyataan bahwa "Tuhan menegakkan negara yang adil meskipun kafir, dan tidak menegakkan negara yang zalim meskipun Islam", dan "Dunia akan tetap bertahan dengan keadil-an sekali pun kafir, dan tidak akan bertahan dengan kezaliman sekalipun Islam" (Ibn Taymîyah, *al-Amr-u bi 'l-ma'rûf-i wa 'l-nahy-u 'an-i 'l-munkar-i*, Kairo, Mesir: Dâr al-'Ulûm al-Islâmîyah, dan Buraydah, Saudi Arabia: Dâr al-Bukhârî, 1409 H/1989 M, hh. 64-65). Dalam semangat yang sama, pemikir Islam yang agung, Imâm al-Ghazâlî

dalam kitabnya, *Nashîhat al-Muluk*, banyak memberi contoh pemerintahan dan kekuasaan yang adil dari sumber-sumber bukan Islam, seperti dari teladan Kisra Anû Syarwân, seorang raja Persia Sasani yang terkenal adil dan bijaksana (al-Ghazâlî adalah orang Persia).

Banyak sekali contoh serupa itu, baik dalam tingkat pemikiran maupun dalam tingkat tindakan nyata, yang menunjukkan bahwa seorang Muslim dan masyarakat Islam bebas mengambil dan menggunakan pemikiran dan tatacara yang baik dari siapa dan mana saja. Sudah pula dikutip di depan pandangan hukum Dr. Ahmad Zakî Yamanî tentang perlunya kita membeda-kan antara hukum-hukum yang ia sebut "transaksi sekular".

Karena relevan sekali dengan masalah ini, kita kemukakan lagi dua kaidah *ushûl al-fiqh* di atas "Pada dasarnya ibadat (yakni kegiatan keagamaan murni) adalah terlarang, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya" (*al-Ashl fî al-'ibâdah al-Tahrîm, illâ mâ dalla al-dalîl 'alâ khilâfihî*). Artinya, kita dilarang membuat dan menciptakan cara ibadat sendiri, karena hal itu berarti membuat bid'ah yang terkutuk. Maka dalam beribadat kita harus benar-benar hanya mengikuti Kitab dan Sunnah (tentu saja sepanjang pengartian dan pemahaman yang dapat kita peroleh). Dan kaidah: "Pada dasarnya dalam hal bukan ibadat adalah diperbolehkan kecuali jika ada petunjuk sebaliknya" (*al-Ashl fî al-asyyâ' [ghayr al-'ibâdah] al-ibâhah, illâ idzâ mâ dalla al-dalîl 'alâ khilâfihî*). Yakni suatu perkara di luar ibadat pada dasarnya diperkenankan (halal) untuk dijalankan, kecuali jika ada bukti larangan dari sumber agama (Kitab dan Sunnah). Karena itu kita tidak dibenarkan melarang sesuatu yang dibolehkan Allah, sebagaimana dengan sendirinya, tidak dibenarkan membolehkan sesuatu yang dilarang Allah. Bahkan Nabi s.a.w. sendiri pun pernah mendapat peringatan dari Allah karena mengharamkan sesuatu yang dihalalkan oleh Allah (Q., s. al-Tahrîm/66:1). Jadi dalam Islam aktivitas kultural, seperti politik dan kenegaraan, dapat dilakukan dengan kebebasan kreativitas yang besar. Kreativitas kultural, bukan agama murni, juga disebut *bid'ah hasanah* (bid'ah dan kreativitas yang baik).

Sebegitu jauh telah membahas segi keharusan bekerja sebaik-baiknya dan mengusahakan keberhasilan setinggi-tingginya di dunia ini dengan meng-ikuti Sunnatullah dan menarik pelajaran dari pengalaman serta pengetahuan siapa saja serta dari mana saja. Secara aksiomatiknya, kita telah membicarakan masalah amal dan ilmu, atau ilmu dan amal. Tetapi semuanya ini tidak cukup. Meskipun ilmu pengetahuan lebih menjamin keberhasilan amal perbuatan, namun ia tidak menjamin kebahagiaan dalam jangka panjang, apalagi dunia-akhirat. Cukuplah

sebagai tamsil-ibarat pengalaman Âdam dan istrinya, yang sekalipun telah diberi ilmu pengetahuan sebagai bekal menjalankan tugas sebagai khalifah Allah di bumi (Q., s. al-Baqarah/2:31), namun masih juga tidak mampu mengekang hawa nafsunya (melupakan pertimbangan etis) dan melanggar larangan Tuhan, sehingga harus turun atau jatuh (*hubûth, fall*) dari surga dan mengalami hidup sengsara. Hanya dengan ajaran-ajaran (*Kalîmât*) Allah yang diterimakan kepada Âdam dan dilaksanakannya dengan baik maka ia akhirnya diselamatkan (Q., s. al-Baqarah/2:37).

Tetapi kaum Muslim juga menarik pelajaran dari tamsil ibarat kejatuhan Âdam itu bahwa manusia adalah lemah, tidak dapat dibiarkan sendiri menempuh jalan hidupnya. Ia memerlukan kasih Allah dan kemurahan-Nya, agar dalam menempuh hidupnya itu sanggup melihat jauh ke depan sejauh-jauhnya, sampai kepada kehidupan sesudah mati. Ilmu pengetahuan membantu manusia mencapai sukses-sukses dalam hidupnya. Namun sukses-sukses itu, betapa pun besarnya, dibanding dengan keseluruhan kontinum keberadaan atau eksistensi manusia dan makna hidupnya, adalah sukses-sukses sementara, jangka pendek. Manusia tidak boleh menjadi tawanan kekiniannya. Ia harus tetap waspada, dan dalam mengorientasikan hidupnya menuju kepada *ridlâ* Allah ia harus mempersiapkan diri untuk hari mendatang (Q., s. al-Hasyr/59:18). Karena itu, jika perlu, ia harus berani menderita sementara dengan menunda kesenangan jangka pendek dan menempuh asketik dengan mengingkari diri sendiri (*zuhd al-nafs, self denial*, namun tanpa menyiksa diri sendiri yang justru dilarang Allah) demi meraih kebahagiaan jangka panjang. Inilah "perjuangan besar" (*jihâd akbar*) yang memerlukan ketabahan, dan itulah dasar penilaian Allah untuk anugerah kebahagian-Nya yang abadi (Q., s. Âlu 'Imrân/ 3:142).

Oleh karena itu, kita tidak cukup hanya bekerja sebaik-baiknya dan meraih sukses dengan memperhatikan dan mengikuti Sunnatullah melalui penggunaan ilmu pengetahuan guna memperoleh rahmat-Nya sebagai *al-Rahmân*. Kita juga harus berusaha dengan penuh waspada jangan sampai ilmu pengetahuan dan sukses itu mengecoh kita dan membuat kita lupa dari sesuatu yang lebih abadi, yaitu rahmat kebahagiaan anugerah Allah sebagai *al-Rahîm*. Maka untuk melengkapi lingkaran hidup kita, hidup aktif di dunia guna menciptakan peradaban yang sehebat-hebatnya harus disertai dengan penghayatan sedalam-dalamnya akan kehadiran Allah dalam hidup itu sendiri di mana dan kapan pun kita berada. Kita berusaha terus-menerus melakukan pendekatan diri (*taqarrub*) kepada Allah dan meresapi sedalam-dalamnya nilai-nilai keagamaan pribadi seperi dzikir, tawakal, sabar, ikhlas, taat, dan dengan "harap-harap

cemas" (*khawf wa rajâ'* atau *khawf wa thama'* [Q., s. al-A'râf/ 7:56]) kepada Allah sambil menanamkan komitmen sosial yang setinggi-tingginya (Q., s. al-Sajdah/32:16).

Dengan begitu sukses kita tidak hanya untuk kesenangan diri sendiri dan juga bukan hanya bagi masa kini, tapi juga untuk kesejahteraan masya-rakat luas dan untuk persiapan bagi masa depan. Sebuah ilustrasi yang sangat indah tentang sikap hidup ini dapat kita baca dalam Kitab Suci demikian:

إنّما يؤمن بآياتنا الّذين إذا ذكّروا بها خرّوا سجّدا وسبّحوا بحمد ربّهم وهم لا يستكبرون. تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربّهم خوفا وطمعا وممّا رزقناهم ينفقون (السجدة/32: 15-16)

Sesungguhnya beriman kepada ajaran-ajaran Kami (Allah) hanyalah mereka yang apabila diingatkan akan ajaran-ajaran itu tunduk-patuh seraya bersujud, dan bertasbih dengan memanjatkan puji-syukur kepada Tuhan mereka, lagi pula mereka tidak sombong. Punggung-punggung mereka terangkat dari pembaringan, dengan berdoa kepada Tuhan mereka dalam kecemasan dan harapan, serta mereka mendermakan sebagian dari rizqi yang Kami anugerahkan kepada Mereka (Q., s. al-Sajdah/32:15-16).

Sikap penuh harapan kepada Allah kita nyatakan dalam sikap penuh puji-syukur atas segala nikmat-karunia yang dianugerahkan kepada kita seperti kesuksesan usaha, kesenangan dan kemudahan hidup, dan lain-lain. Jika nikmat-karunia berupa kemauan, kemampuan dan kesempatan untuk selalu ingat kepada-Nya dalam setiap saat dan tempat. Inilah pangkal keruhanian yang amat penting bagi tumbuhnya rasa bahagia dalam diri kita yang paling dalam.

Kecemasan kita kepada Allah mendorong kita untuk hidup penuh kewaspadaan, kecermatan, dan keprihatinan, yaitu hidup zuhud atau asketik (tidak bersemangat mengejar kesenangan semata, "dengan punggung renggang dari pembaringan" karena mengingkari diri sendiri). Keprihatinan itu kita nyatakan dalam sikap empatik dan penuh pengertian kepada golongan masyarakat yang kurang beruntung, dan kita wujudkan dalam komitmen sosial untuk ikut membebaskan mereka dari belenggu (*raqabah*) kehinaan, dan untuk mengangkat mereka dari lumpur atau debu (*matrabah*) kesengsaraan. Kita dermakan sebagian dari rizqi anugerah Tuhan kepada kita, dan saling kita kukuhkan di antara sesama ketabahan hati menghadapi dan mengatasi masalah hidup, serta saling kita kukuhkan rasa kasih sayang (*marẖamah*), sebagaimana digambarkan dalam Kitab Suci:

وهديناه النجدين. فلا اقتحم العقبة. وما أدراك ما العقبة. فكّ رقبة. أو إطعام في يوم ذي مسغبة. يتيما ذا مقربة. أو مسكينا ذا متربة. ثم كان من الّذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة. أولئك أصحاب الميمنة (البلد/90: 10-18)

*Dan Kami (Tuhan) telah tunjukkan kepadanya (manusia) dua jalan (kebaikan dan keburukan). Namun menusia tidak bersedia menempuh jalan (kebaikan) penuh halang-an. Tahukah engkau, apa itu jalan penuh halangan? Yaitu perjuangan membebaskan manusia yang terbelenggu (*raqabah*) perbudakan. Atau memberi makan di waktu wabah kelaparan. Kepada anak yatim yang ada ikatan kekeluargaan, dan kepada orang miskin yang dirundung debu (*matrabah*) kepapaan. Kemudian dia (yang berjuang) itu termasuk mereka yang beriman, dan saling berpesan kepada sesamanya tentang sabar, ketabahan, serta saling berpesan kepada sesamanya tentang* marhamah*, rasa cinta kasih-sayang. Mereka itulah golongan manusia yang berkebahagiaan* (Q., s. al-Balad/90:10-18).

Dengan sikap hidup seperti dipaparkan itu kita berusaha dan berharap dapat sedikit banyak menangkap dan melaksanakan pesan Allah dalam Kitab Suci. Kesemuanya itu diringkaskan dalam surat al-Fâtihah sebagai Induk Kitab (*Umm al-Kitâb*), dan selanjutnya, seperti dikatakan para ulama, dipadat-kan dalam kapsul *basmalah*. Kita membaca *basmalah* setiap kali memulai pekerjaan, agar kita selalu ingat bahwa kita harus bekerja penuh tanggung jawab kepada Allah sebagai khalifah-Nya di bumi; kita bekerja atas nama-Nya dan demi perkenan-Nya, dan kita bekerja dengan berpedoman kepada tujuan meraih rahmat-Nya sebagai *al-Rahmân* sekaligus meraih rahmat-Nya sebagai *al-Rahîm*, memperoleh sukses dalam urusan dunia (*umûr al-dunyâ*) dalam hidup jangka di muka bumi ini, dan menempuh jalan yang benar dalam urusan agama (*umûr al-dîn*) dalam hidup jangka panjang sampai Akhirat nanti. Itulah pangkal dan dasar kebahagiaan lahir dan batin, dunia dan akhirat (*fî al-dunyâ hasanah wa fî al-âkhirah hasanah*), dan keselamatan dari penderitaan abadi (Q., s. al-Baqarah/2:201). Insyâ Allah.

Penutup

Pengantar yang panjang untuk buku ini dibuat dengan beberapa maksud. *Pertama*, untuk menghantarkan para pembaca kepada ide-ide pokok dalam buku ini. *Kedua*, untuk *sharing* ide-ide pokok itu sebagai agenda pembahasan bersama menuju kepada solusi berbagai persoalan kita sebagai orang Muslim Indonesia di zaman modern. *Ketiga*, dengan

pengantar ini diharap memudah-kan terjadinya umpan balik yang konstruktif dan kreatif dari semua.

Pengantar ini juga mencoba untuk menunjukkan betapa rumit dan kompleksnya masalah kita. Meskipun ada judul tentang solusi, namun solusi yang sebenarnya akan kita temukan dalam realita hidup berperadaban dan berbudaya. yaitu budaya dalam arti tidak saja sejumlah pengetahuan, tapi sebagai proses terus-menerus yang dengan itu nilai-nilai lama dipertanyakan, diuji, dipelihara, diperbarui dan ditransformasi, bukannya dianut tanpa sikap kritis, dan bukannya disisihkan begitu saja. Jadi kita ada solusi yang gampang. Hanya saja, yang diperlukan ialah niat dan motivasi batin yang benar, dan pengetahuan tentang situasi yang tepat. Iman dan ilmu, itulah. Yang dapat dikemuka-kan di sini hanyalah ide-ide pokok saja, yang setiap nuktah di dalamnya masih memerlukan elaborasi lebih lanjut, dan memerlukan penge-tahuan lebih luas dan penguasaan masalah lebih besar. Bahkan seluruh isi buku ini pun, masing-masing nuktahnya, masih memerlukan penjabaran lebih lanjut.

Buku ini, seperti dikatakan dalam awal pengantar, adalah kumpulan makalah KKA Paramadina. Karena itu formatnya bersifat tipikal, sebagai diskusi yang lebih terarah. Umpan balik yang paling kreatif akan dihasilkan dari forum-forum diskusi yang terbuka, toleran dan bersemangat mencari kebaikan dan kebenaran yang tulus. Karena itu diharapkan bahwa dengan buku ini diskusi-diskusi serupa sedikit-banyak terbantu dalam hal bahan pembahasan dan tukar pikiran.

Zaman kita sebagai zaman modern adalah unik sepanjang sejarah umat manusia. Meskipun tidak terlepas dari zaman-zaman sebelumnya, malah merupakan kelanjutan langsung dari masa lalu, zaman modern memiliki kompleksitas yang jauh lebih besar dan rumit. Dan keunikannya membuat penyelesaian masalah-masalahnya juga bersifat unik, tidak mempunyai preseden yang identik, dan sepenuhnya khas zaman modern.

Jika seorang tokoh Kristen Indonesia, mendiang Dr. Walter Bonar Sidjabat terbawa-bawa dalam pembahasan suatu masalah dalam pengantar ini, sebabnya ialah, arti penting pendapatnya yang dapat dianggap mencer-minkan kelompok bukan Muslim dalam pandangan mereka terhadap Islam, benar ataupun salah, dalam konteks modernitas. Karena itu ketika Sidjabat menyatakan kekuatirannya bahwa Islam yang merupakan agama mayoritas Indonesia akan "memaksakan" pandangan keagamaannya kepada golongan minoritas, kita dapat memahami, bahkan bersimpati. Kita hanya ingin menunjukkan bahwa kekuatiran itu tidak berdasar. Kita ingin menegaskan bahwa menurut Islam, termuat dalam

Kitab Sucinya, semua agama harus dilindungi, dan para pemeluknya harus diberi kebebasan untuk melaksanakan ajaran-ajarannya.

Kita telah mendapat manfaat banyak dari modernitas, baik dalam kehidupan fisik berkat teknologi, maupun dalam kehidupan sosial-politik berkat konsep-konsep dan pandangan-pandangan yang lebih berkemanusia-an. Tapi kita juga merasakan akibat sampingan yang buruk dari modernitas. Kita ingin mengambil saham kita dalam ikut memelihara segi-segi yang baik dari modernitas itu, dan mengurangi segi-segi yang buruk, sesuai dengan kemungkinan dan kemampuan kita.

Kita juga mengagumi kebebasan modern seperti dipraktikkan di negara-negara dengan demokrasi yang mapan. Dengan kebebasan itu manusia bereksperimen dengan berbagai buah pikiran, dan dengan kebebasan itu temuan-temuan baru di segala bidang diwujudkan. Eksperimentasi dan kreativitas adalah persyaratan pertumbuhan, dan semuanya itu memerlukan kebebasan. Tapi kita semakin nyata kebebasan tidak mungkin tanpa batas.

Kini kita juga menyadari sisi-sisi kekurangan modernitas lebih jauh. Dari satu segi, modernitas atau modernisme mengandung makna bahwa kebahagiaan manusia diperoleh dengan pengaturan hidup yang rasional, dan dengan memenuhi keperluan dasar manusia seperti sandang, pangan dan papan. Komunisme adalah produk ekstrem moder-nitas dalam makna ini. Dan kaum komunis bermaksud mengubah dunia persis untuk mengusahakan pemenuhan keperluan dasar manusia itu sebaik-baiknya dan seadil-adilnya. Tapi mereka gagal, dalam negeri maupun luar negeri. Berlawanan dengan perkiraan mereka, ternyata mengubah dunia tidaklah berada dalam lingkup kemampuan manusia. Karena itu secara terlambat mereka menganjurkan keterbukaan. Kita seka-rang, sejak tahun ini, boleh hidup lebih tenang karena komunisme telah mati, dan sumber pertikaian manusia yang paling besar telah bubas. Kita semua berterimakasih kepada Mikhail Gorbachev yang telah merintis keterbukaan itu dengan berani.

Tapi tidak dengan sendirinya seluruh masalah telah selesai. Amerika kini tampil sebagai pemimpin dunia yang tak tertandingi. Dan Amerika, sepan-jang pernyataan para pemimpinnya, mempunyai komitmen untuk bertindak sebaik-baiknya, penuh tanggung jawab, dan menahan diri.

Di balik Amerikanisme ialah paham kebebasan yang mengagumkan itu, Kebebasan adalah kata-kata kunci bagi ide modernitas, dan merupakan ben-teng bagi keabsahannya. Tapi kebebasan akan benar-benar memberi manfaat hanya kalau terwujud dalam sistem yang memberi peluang bagi adanya pengecekan terhadap bentuk-bentuk

kecenderungan tak terkendali. Amerika agaknya mempunyai titik lemah tertentu dalam hal ini. Kecenderungan tak terkendali atas nama kebebasan melahirkan banyak penyakit sosial Amerika, yang sampai sekarang belum nampak bagaimana cara mengatasinya. Dan segi Negatif ini dapat menular ke seluruh dunia.

Kita pun tidak akan gegabah dengan berpretensi tahu cara mengatasi-nya. Kita hanya diajari oleh agama bahwa manusia, untuk keselamatannya, pertama-tama harus mempunyai tujuan yang benar; *kedua*, tuntutan iman itu dinyatakan dalam amal kebajikan sosial; *ketiga*, harus ada kebebasan positif dalam masyarakat yang memungkin-kan terjadinya saling menjaga dan meng-ingatkan tentang kebenaran dan kebaikan antara sesama warganya; *keempat*, harus ada kesadaran bersama tentang adanya dimensi waktu yang diperlukan untuk setiap usaha mewujdukan kebaikan, dan senantiasa diperlukan keta-bahan, sikap penuh harapan untuk masa mendatang (Q., s. al-'Ashr/103:1-3).

Wa 'l-Lâh-u a'lam-u bi 'l-shawâb

Montreal, 28 Januari 1993

NM

wwww

BAGIAN PERTAMA

TAWHÎD DAN EMANSIPASI HARKAT MANUSIA

IMAN DAN TATA NILAI RABBÂNÎYAH

PERTAMA-TAMA, kita beriman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Iman itu melahirkan tata nilai berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa (*rabbânîyah*),[1] yaitu tata nilai yang dijiwai oleh kesadaran bahwa hidup ini berasal dari dan menuju Tuhan (*Innâ li 'l-Lâh-i wa innâ ilayh-i râji'ûn*, "Sesungguhnya kita berasal dari Tuhan dan kita akan kembali kepada-Nya"), maka Tuhan adalah "*sangkan paran*" (asal dan tujuan) hidup (*hurip*), bahkan seluruh makhluk (*dumadi*).[2]

Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti semua agama yang benar. Setiap pengelompokan (umat) manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang Ketuhanan Yang Maha Esa melalui para rasul Tuhan.[3] Karena itu, terdapat titik pertemuan (*kalîmah sawâ'*) antara semua agama manusia, dan orang-orang

---

[1]Dalam Kitab Suci terdapat kata-kata *rabbânîyîn*, "orang-orang yang berketuhan-an". Dari situ diambil kata-kata *rabbânîyah*, "semangat ketuhanan", yaitu inti semua ajaran para nabi dan rasul Tuhan: "Tidaklah sepatutnya seorang manusia yang kepada-nya Tuhan menurunkan kitab suci, keputusan yang adil (*al-hukm*) dan martabat kenabi-an akan berkata kepada umat manusia, 'Jadilah kamu sekalian orang-orang yang menyembah kepadaku.' Sebaliknya (ia akan berkata), 'Jadilah kamu sekalian orang-orang yang berketuhanan dengan menyebarkan ajaran Kitab Suci dan dengan kajian pendalamannya oleh diri kamu sendiri.'" (Q., s. Âlu 'Imrân/3:79)

[2]Ungkapan "*sangkan paraning dumadi/hurip*" terdapat dalam perbendaharaan spiritualisme Jawa yang diketahui banyak sekali mengambil dari gagasan-gagasan sufi Islam. Diduga ungkapan itu merupakan terjemahan ayat al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:156, *Innâ li 'l-Lâh-i wa innâ ilayh-i râji'ûn* ("sesungguhnya kita berasal dari Tuhan dan sesungguhnya kita akan kembali kepada-Nya").

[3]Terdapat banyak penegasan dalam al-Qur'ân bahwa setiap kelompok manusia (umat) telah didatangi pengajar kebenaran, yaitu utusan atau rasul Tuhan. Antara lain disebutkan, "Dan sungguh Kami (Tuhan) telah mengutus seorang rasul di kalangan setiap umat …." (Q., s. al-Nahl/16:36); dan setiap kelompok manusia (*qawm*, 'kaum') mempunyai seorang pembawa petunjuk (Q., s. al-Ra'd/13:7); "Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah mengutus engkau (Muhammad) dengan kebenaran (*al-haqq*), sebagai pembawa kabar gembira dan pembawa peringatan; sebab tiada suatu kelompok manusia (umat) pun melainkan telah lewat padanya pembawa peringatan." (Q., s. Fâthir/35:24).

Muslim diperintahkan untuk mengem-bangkan titik pertemuan itu sebagai landasan hidup bersama.[4]

Tuhan adalah pencipta semua wujud yang lahir dan batin, dan Dia telah menciptakan manusia sebagai puncak ciptaan,[5] untuk diangkat menjadi wakil (*khalîfah*)-Nya di bumi.[6] Karena itu manusia harus berbuat sesuatu yang bisa dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya, baik di dunia ini maupun di Pengadilan Ilahi di akhirat kelak. Orang Muslim berpandangan hidup bahwa demi kesejahteraan dan keselamatan (*salâm, salâmah*) mereka sendiri di dunia sampai akhirat, mereka harus bersikap pasrah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa (*islâm* dalam makna generik-nya), dan berbuat baik kepada sesama manusia.[7]

---

[4]Istilah Arab *kalîmah sawâ'* berarti kalimat, ide atau prinsip yang sama, yakni ajaran yang menjadi "*common platform*" antara berbagai kelompok manusia. Dalam Kitab Suci, Allah memerintahkan Nabi Muhammad, rasul-Nya, agar mengajak komuni-tas keagamaan yang lain, khususnya para penganut kitab suci (*Ahl-u 'l-Kitâb*) untuk ber-satu dalam titik pertemuan itu: "Katakan (olehmu, Muhammad), 'Wahai para penganut kitab suci, marilah semuanya menuju ajaran bersama antara kami dan kamu sekalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Tuhan dan tidak memperserikatkan-Nya kepada sesuatu apa pun juga, dan kita tidak mengangkat sesama kita sebagai tuhan-tuhan selain Tuhan Yang Maha Esa (Allah).' Tetapi jika mereka (para penganut kitab suci) itu menolak, katakanlah olehmu sekalian (engkau dan para pengikutmu), 'Jadilah kamu sekalian (wahai para penganut kitab suci) sebagai saksi bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah kepada-Nya (*muslimûn*)'" (Q., s. Âlu 'Imrân/3:64). Jadi dalam firman itu ditegaskan bahwa titik pertemuan utama antara agama-agama "*samâwî*" ialah prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa. Lebih lanjut, lihat catatan No. 41 di bawah.

[5]Berbagai keterangan dalam Kitab Suci menegaskan kedudukan manusia sebagai makhluk Tuhan yang tertinggi, tetapi sekaligus merupakan makhluk yang berpotensi untuk menjadi yang terendah: "Sungguh Kami (Tuhan) telah menciptakan manusia da-lam bentuk yang sebaik-baiknya, kemudian Kami kembalikan menjadi yang serendah-rendahnya, kecuali mereka yang beriman dan berbuat baik …." (Q., s. al-Tîn/95:4-6).

[6]Penciptaan manusia sebagai makhluk yang setinggi-tingginya adalah sesuai dengan maksud dan tujuan diciptakannya manusia itu untuk menjadi *khalîfah* (secara harfiah berarti "yang mengikuti dari belakang", jadi "wakil" atau "pengganti") di bumi, dengan tugas menjalankan "mandat" yang diberikan Allah kepadanya membangun dunia ini sebaik-baiknya: "Ingatlah ketika Tuhanmu bersabda kepada para malaikat, 'Sesungguh-nya Kami mengangkat seorang khalifah di bumi …." (Q., s. al-Baqarah/2:30); "Dan Dialah (Tuhan) yang menjadikan kamu sekalian khalifah-khalifah bumi, dan mengang-kat sebagian dari kamu di atas sebagian lain beberapa derajat, agar supaya Dia menguji kamu berkenaan dengan sesuatu (kelebihan) yang dikaruniakan-Nya kepadamu itu …." (Q., s. al-An'âm/6:165). Karena itu, sebagai khalifah, manusia akan dimintai pertang-gungjawabannya atas tugasnya menjalankan "mandat" Tuhan itu. Bahwa setiap kekuasa-an menuntut tanggung jawab ditegaskan dalam firman Ilahi, "Kemudian Kami jadikan kamu sekalian khalifah-khalifah di bumi sesudah mereka yang lalu itu, agar dapat Kami saksikan bagaimana kamu sekalian bekerja." (Q., s. Yûnus/ 10:14).

[7]Sikap pasrah kepada Tuhan (arti generik kata-kata Arab *islâm*) dengan penuh kedamaian (*salâm*) karena tulus-ikhlas, disertai perbuatan baik kepada sesama sebagai kelanjutan logis sikap pasrah yang tulus itu, adalah pangkal kesejahteraan (*salâmah*, selamat) di dunia sampai akhirat: "Dan barangsiapa memasrahkan dirinya kepada Tuhan serta dia itu berbuat baik, ia telah berpegang kepada tali (pegangan hidup) yang kukuh" (Q., s. Luqmân/31:22); Dan siapakah yang

Semua agama yang benar, yang dibawa oleh para nabi, khususnya seperti dicontohkan oleh agama atau *millat* Nabi Ibrâhîm a.s., mengajar manusia untuk berserah diri dengan sepenuh hati, tulus dan damai (*islâm*) kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sikap berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan itu menjadi inti dan hakikat agama dan keagamaan yang benar.[8]

Sikap berserah diri kepada Tuhan (ber-*islâm*) itu secara inheren mengandung berbagai konsekuensi. *Pertama*, konsekuensi dalam bentuk pengakuan yang tulus bahwa Tuhanlah satu-satunya sumber otoritas yang serba

---

lebih baik dalam hal keagamaan daripada orang yang memasrahkan dirinya kepada Tuhan, dan ia berbuat baik …. (Q., s. al-Nisâ'/4:125)

[8]Agama atau sikap keagamaan yang benar (diterima Tuhan) ialah sikap pasrah kepada Tuhan: "Sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah kepada-Nya (*al-islâm*)" (Q., s. Âlu 'Imrân/3:19). Perkataan "*al-islâm*" dalam firman ini bisa diartikan sebagai "Agama Islam" seperti yang telah umum dikenal, yaitu agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w. Pengertian seperti itu tentu benar, dalam maknanya bahwa agama Muhammad adalah agama "pasrah kepada Tuhan" *(islâm) par excellence.* Tetapi dapat juga diartikan secara lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, "pasrah kepada Tuhan", suatu semangat ajaran yang menjadi karakteristik pokok semua agama yang benar. Inilah dasar pandangan dalam al-Qur'ân bahwa semua agama yang benar adalah agama Islam, dalam pengertian semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, sebagaimana antara lain bisa disimpulkan dari firman, "Dan janganlah kamu sekalian berbantahan dengan para penganut kitab suci *(Ahl-u 'l-Kitâb)* melainkan dengan yang lebih baik, kecuali terhadap mereka yang zhalim. Dan nyatakanlah kepada mereka itu, 'Kami beriman kepada Kitab Suci yang diturunkan kepada kami dan kepada yang diturunkan kepada kamu; sebab Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, dan kita semua pasrah kepada-Nya (*muslimûn*)" (Q., s. al-'Ankabût/ 29:46). Perkataan *muslimûn* dalam firman itu lebih tepat diartikan menurut makna generiknya, yaitu "orang-orang yang pasrah kepada Tuhan". Jadi, seperti diisyaratkan dalam firman itu, perkataan *muslimûn* dalam makna asalnya juga menjadi kualifikasi para pemeluk agama lain, khususnya para penganut kitab suci. Ini juga diisyaratkan dalam firman, "Apakah mereka mencari (agama) selain agama Tuhan? padahal telah pasrah (*aslama*, 'ber-*islâm*') kepada-Nya mereka yang ada di langit dan di bumi, dengan taat ataupun secara terpaksa, dan kepada-Nyalah semuanya akan kembali. Nyatakanlah, 'Kami percaya kepada Tuhan, dan kepada ajaran yang diturunkan kepada kami, dan yang diturunkan kepada Ibrâhîm, Ismâ'îl, Is<u>h</u>âq, Ya'qûb, serta anak turun mereka, dan yang disampaikan kepada Mûsâ dan 'Îsâ serta para nabi yang lain dari Tuhan mereka. Kami tidak membedabedakan mereka itu, dan kita semua pasrah (*muslimûn*) kepada-Nya. Dan barangsiapa menganut agama selain sikap pasrah (*al-islâm*) itu, ia tidak akan diterima, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi". (Q., s. Âlu 'Imrân/3:83-85). Ibn Katsîr dalam tafsirnya tentang mereka yang pasrah (*muslimûn*) itu mengatakan, yang dimaksud ialah "mereka dari kalangan umat ini yang percaya kepada semua nabi yang diutus, kepada semua kitab suci yang diturunkan; mereka tidak mengingkarinya sedikit pun, melainkan menerima kebenaran segala sesuatu yang diturunkan dari sisi Tuhan dan dengan semua nabi yang dibangkitkan oleh Tuhan" (*Tafsîr Ibn Katsîr* [Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H./1984 M.], j. 1, h. 308). Sedangkan al-Zamakhsyari memberi makna kepada perkataan *muslimûn* sebagai "mereka yang ber-*taw<u>h</u>îd* dan mengikhlaskan diri kepada-Nya", dan mengartikan *al-islâm* sebagai sikap me-Maha Esakan (ber-*taw<u>h</u>îd*) dan sikap pasrah diri kepada Tuhan" (*Tafsir al-Kasysyâf* [Teheran: Intisharat-e Aftab, tt.], j. 1, h. 442). Dari berbagai keterangan itu dapat ditegaskan bahwa beragama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan, betapapun seseorang mengaku sebagai "Muslim" atau penganut "Islam", adalah tidak benar dan "tidak bakal diterima" oleh Tuhan.

bbbbb

mutlak. Pengakuan ini merupakan kelanjutan logis hakikat konsep ketuhanan. Yaitu bahwa Tuhan adalah Wujud Mutlak, yang menjadi sumber semua wujud yang lain. Maka semua wujud yang lain adalah nisbi belaka,[9] sebagai bandingan atau lawan dari Wujud serta Hakikat atau Dzat yang mutlak.[10] Karena itu Tuhan bukan untuk diketahui, sebab "mengetahui Tuhan" adalah mustahil (dalam ungkapan "mengetahui Tuhan" terdapat kontradiksi *in terminus*, yaitu kontradiksi antara "mengetahui", yang mengisyaratkan penguasaan dan pembatasan, dan "Tuhan", yang mengisyaratkan kemutlakan, keadaan tak terbatas dan tak terhingga).[11]

Dalam keadaan tidak mungkin mengetahui Tuhan, yang harus dilakukan manusia ialah usaha terus-menerus dan penuh kesungguhan (*mujâhadah, ijtihâd*) untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada-Nya. Ini diwujudkan dengan merentangkan garis lurus antara diri manusia dan Tuhan. Garis lurus itu merentang sejajar secara berhimpitan dengan hati nurani.[12] Berada di lubuk

---

[9]Kenisbian itu juga menyangkut manusia, dan kenisbian manusia antara lain berakar dalam kelemahan alamiah yang merupakan pembawaan dari lahir: "... dan manusia diciptakan dalam keadaan lemah" (Q., s. al-Nisâ'/4:28). Oleh karena itu manusia tidak dibenarkan memutlakkan dirinya sendiri (menganggap diri sendiri suci) "... Dia (Tuhan) lebih mengetahui tentang kamu sekalian, yaitu ketika Dia menciptakan kamu dari tanah, dan ketika kamu berupa janin-janin dalam perut ibumu. Maka janganlah kamu menganggap dirimu suci, sebab Dia lebih mengetahui siapa dari antara kamu yang bertaqwa" (Q., s. al-Najm/53:32).

[10]Salah satu logika keMaha Esaan ialah kemutlakan. Maka Yang Maha Esa dengan sendirinya adalah Yang Mutlak. Ini sekaligus berarti bahwa Ia tak tertandingi, atau tak berpadanan. Sebab hanya wujud yang nisbi yang berpadanan, yakni bisa dipadankan atau dibandingkan dengan yang lain. "Tiada sesuatu pun yang sama semisal dengan Dia (Tuhan)" (Q., s. al-Syûrâ/42:11); "Dan tiada sesuatu pun yang sebanding dengan Dia" (Q., s. al-Ikhlâsh/112:4). Karena itu Tuhan mustahil terjangkau atau terpahami atau diketahui Esensi dan Dzat-Nya, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah Hadîts. "Pikirkanlah alam ciptaan, dan jangan memikirkan Sang Pencipta, karena kamu tidak akan mampu memperkirakan-Nya secara tepat."

[11]Kemustahilan mengetahui Tuhan, dan sejalan dengan itu juga kemustahilan mengetahui Kebenaran Mutlak, dapat disimpulkan dari penuturan dalam Kitab Suci tentang anak keturunan Israel yang akan beriman hanya kalau dapat melihat Tuhan: "Dan ingatlah ketika kamu (anak keturunan Israel) berkata, "Wahai Mûsâ, kami semua tidak akan percaya kepadamu sebelum kami melihat Tuhan dengan nyata.' Maka guntur pun menyambarmu, dan kamu sendiri me-nyaksikan" (Q., s. al-Baqarah/2:55).

[12]Istilah "hati nurani" mengandung makna esensi manusia yang amat penting, yaitu esensi kebaikan, disebabkan adanya sesuatu dalam diri manusia yang bersifat cahaya (*nûrânî*), yang menerangi jalan ke arah kebenaran. Ini adalah kelanjutan *fithrah*, seperti difirmankan dalam Kitab Suci, "Maka luruskanlah dirimu kepada agama (yang benar), mengikuti kecenderungan kepada kebenaran, sesuai dengan *fithrah* Allah yang telah menciptakan manusia dalam *fithrah* itu. Tidak boleh ada perubahan dalam sesuatu yang diciptakan (ditetapkan) Tuhan. Itulah (tujuan) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui" (Q., s. al-Rûm/30:30). *Fithrah* atau kejadian asal yang suci pada manusia itulah yang memberinya "kemampuan bawaan dari lahir dan intuisi untuk mengetahui benar dan salah, sejati dan palsu, dan, dengan begitu, merasakan kehadiran Tuhan dan keesaan-Nya" (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* [Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980], h. 621 [catatan kaki No. 27]).

yang paling dalam pada hati nurani itu ialah kerinduan kepada Kebenaran, yang dalam bentuk tertingginya ialah hasrat bertemu Tuhan dalam semangat berserah diri kepada-Nya. Inilah alam, tabiat atau *fithrah* manusia. Alam manusia ini merupakan wujud perjanjian primordial antara Tuhan dan manusia.[13] Maka sikap berserah diri kepada Tuhan itulah jalan lurus menuju kepada-Nya. Karena sikap itu berada dalam lubuk hati yang paling dalam pada diri manusia sendiri, menerima jalan lurus itu bagi manusia adalah sikap yang paling fitri, alami, dan wajar.[14]

Jadi ber-*islâm* bagi manusia adalah sesuatu yang alami dan wajar. Ber-*islâm* menghasilkan bentuk hubungan yang serasi antara manusia dan alam sekitar, karena alam sekitar ini semuanya telah berserah diri serta tunduk patuh kepada Tuhan secara alami pula.[15] Sebaliknya, tidak berserah diri kepada Tuhan bagi manusia adalah tindakan yang tidak alami. Manusia barus mencari kemuliaan hanya pada Tuhan, dan bukannya pada yang lain.[16] Ber-*islâm* sebagai jalan mendekati Tuhan itu ialah dengan berbuat baik kepada sesama manusia, disertai sikap menunggalkan tujuan hidup kepada-Nya, tanpa kepada yang lain apa pun juga.[17]

---

[13]Perjanjian primordial antara Tuhan dan manusia, bahwa manusia akan benar-benar mengakui Dia sebagai Tuhan, dilukiskan dalam firman, "Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak cucu Âdam dari tulang selangka mereka, kemudian Dia meminta persaksian mereka atas diri mereka sendiri (dan bersabda), 'Bukankah Aku adalah Tuhanmu sekalian?' Mereka semua menjawab, 'Ya, benar, kami semua menjadi saksi ....'" (Q., s. al-A'râf/7:172).

[14]Firman Ilahi di atas itu dan firman-firman yang lain memberi petunjuk bahwa menerima ajaran tentang pasrah kepada Tuhan (*islâm*) adalah sesuatu yang alami bagi manusia, karena sejalan dengan natur atau keadaan asal mereka sendiri. (Lihat juga catatan No. 12 di atas).

[15]Suatu drama kosmis dalam al-Qur'ân melukiskan mengapa alam raya ini semua-nya tunduk patuh (ber-*islâm*) kepada Tuhan: "Kemudian Dia (Tuhan) merampungkan penciptaan langit, dan langit itu berupa asap, lalu bersabda kepada langit itu dan kepada bumi, 'Menghadaplah kamu berdua (kepada-Ku), dengan taat atau secara terpaksa (senang atau tidak senang!)' Keduanya menjawab, 'Kami datang menghadap dengan taat." (Q., s. Fushshilat/41:11). Ini seja-lan dengan firman yang lain, "Semua yang ada di langit dan di bumi bersujud kepada Tuhan, dengan taat atau pun secara terpaksa …." (Q., s. al-Ra'd/13:15), dan "Semua langit tujuh serta bumi dan segala sesuatu yang ada di dalam langit dan bumi bertasbih kepada-Nya (Tuhan). Tiada sesuatu pun melainkan mesti bertasbih dengan memuji-Nya, namun kamu sekalian (umat manusia) tidak memahami tasbih mereka itu. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun Lagi Maha Pengampun". (Q., s. al-Isrâ'/ 17:44).

[16]Orang yang benar-benar pasrah kepada Tuhan tidak melihat sumber kemuliaan selain daripada ridla Tuhan yang diperoleh melalui iman dan amal kebaikan. "Barangsiapa menghendaki kemuliaan, sesungguhnya semua kemuliaan kepunyaan Tuhan; kepada-Nyalah menaik kata-kata (ide-ide) yang bagus, dan Dia mengangkat amal yang saleh …."(Q., s. Fâthir/35:10).

[17]Mencari kemuliaan pada Tuhan ialah dengan jalan berbuat baik kepada sesama dan beribadat dengan tulus kepada-Nya. Seseorang menemukan kemuliaan pada Tuhan jika ia "bertemu" dengan Tuhan dan memperoleh ridla-Nya. Itu didapat jika ia berbuat baik kepada sesamanya dan mengorientasikan hidup hanya kepada Tuhan semata: "Maka barangsiapa

Karena keMaha Esaan dan kemutlakan-Nya, wujud Tuhan adalah wujud kepastian. Justru Tuhanlah satu-satunya wujud yang pasti. Semua selain Tuhan adalah wujud tak pasti, yang nisbi. Termasuk manusia sendiri, betapa pun tingginya kedudukan manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan.[18] Maka sikap memutlakkan nilai manusia, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya sendiri maupun kepada orang lain, adalah bertentangan dengan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa, atau *tawhîd,* monoteisme. Beribadat yang tulus kepada Tuhan harus diikuti dengan meniadakan sikap memutlakkan sesama makhluk, termasuk manusia. Makhluk, pada umumnya, dan manusia, pada khususnya, yang mengalami pemutlakan itu, disebut "*thâghût*", yang berarti tiran,[19] dan makhluk atau orang itu akan menjelma menjadi *nidd* (jamak: *andâd*, saingan Tuhan atau tuhan-tuhan palsu).[20]

---

berharap bertemu Tuhannya, hendaknyalah ia melakukan perbuatan baik, dan janganlah dalam beribadat kepada Tuhannya ia memperserikatkan-Nya dengan siapa pun juga." (Q., s. al-Kahf/ 18:110).

[18]Lihat catatan No. 9 di atas.

[19]"Dan sungguh Kami (Tuhan) telah mengutus seorang Rasul di kalangan setiap umat, (untuk menyeru): 'Hendaklah kamu sekalian berbakti kepada Tuhan semata, dan jauhilah tiran (*thâghût ….*'" (Q., s. al-Nahl/16:36). Jadi dari firman itu dapat disimpulkan bahwa inti *risâlah* atau tugas kerasulan ialah menyampaikan seruan untuk beriman kepada Tuhan semata (*Tawhîd*, Monoteisme) dengan sikap pasrah sepenuhnya kepada-Nya, dan menjauhi atau menentang sistem-sistem tiranik. Sistem-sistem tiranik itu, dalam Kitab Suci, dilambangkan dalam sistem ke Fir'awnan, dan Fir'awn sendiri menjadi lambang seorang tiran atau despot. Allah berfirman kepada Nabi Mûsâ a.s., "Pergilah engkau ke Fir'awn; sebab sesungguhnya Fir'awn itu seorang yang menjalan-kan tirani (*thaghâ*)" (Q., s. Thâhâ/20:24). Namun kitab suci juga mengingatkan bahwa kecenderungan tiranik itu ada dalam diri setiap orang, berakar dalam titik-titik kelemahan manusia. Kecenderungan tiranik itu muncul setiap kali seseorang kehilangan wawasan yang lebih luas, yang menjerumuskannya kepada tujuan-tujuan hidup jangka pendek berupa "kepentingan-kepentingan tertanam" (*vested interests*), yaitu kepentingan dalam kehidupan duniawi yang kurang luhur, seperti penguasaan kepada harta benda: "Ketahuilah! Sesungguhnya manusia itu cenderung berlaku tiranik, yaitu ketika ia melihat dirinya serba berkecukupan" (Q., s. al-'Alaq/96:6-7). Serba berkecukupan (*istaghnâ*, yakni merasa kaya, atau "*semugih*" [Jawa]) adalah permulaan dari tindakan dan sikap tiranik, kurang dalam perasaan serba cukup itu seseorang menjadi tidak lagi cukup rendah hati untuk menunjukkan respek kepada orang lain. Inilah salah satu pangkal bencana hidup manusia dalam ta-tanan sosialnya: "Adapun orang yang bertindak tiranik (*thaghâ*), dan lebih mementingkan kehidupan duniawi, maka Neraka Jahim-lah tempat ia kembali" (Q., s. al-Nâzi'ât/79:37-39)

[20]Dalam kitab-kitab tafsir klasik perkataan Arab *thâghût* sering diartikan juga sebagai setan, representasi kekuatan atau kemauan jahat. Ini mengandung kebenaran, karena selain *thâghût* atau tiran itu merupakan sumber kerusakan tatanan hidup yang benar, juga karena dalam kitab suci sendiri disebutkan bahwa setan itu selain berbentuk makhluk halus (jin) juga bisa berbentuk manusia yakni jika manusia itu telah merosot martabat dan harkatnya dan menjadi sumber kekuatan jahat (lih. Q., s. al-Nâs/114:6). Kadang-kadang perkataan *thâghût* itu juga diartikan sebagai berhala, yakni obyek sesembahan palsu dalam sistem syirik atau politeisme. Ini pun suatu pengertian yang benar, dan sejalan dengan pengertian *thâghût* sebagai tiran, sebab tiran itu, seperti yang diwakili oleh Fir'awn, tidak jarang mengaku sebagai tuhan atau memiliki sifat-sifat ketuhanan

Maka setiap bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang melahir-kan kekuasaan mutlak adalah bertentangan dengan jiwa *tawhîd*, Ketu-hanan Yang Maha Esa, atau monoteisme. Pengaturan hidup dengan menciptakan kekuasaan mutlak pada sesama manusia adalah tidak adil dan tidak beradab. Sikap yang pasrah kepada Tuhan, yang memutlak-kan Tuhan dan tidak sesuatu yang lain, menghendaki tatanan sosial terbuka, adil, dan demokratis. Inilah yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad s.a.w., yang keteladanannya diteruskan kepada para khalifah yang bijaksana sesudahnya.[21]

Salah satu kelanjutan logis prinsip ketuhanan itu ialah paham persamaan manusia. Yakni seluruh umat manusia, dari segi harkat dan martabat asasinya, adalah sama. Tidak seorang pun dari sesama manusia berhak merendahkan atau menguasai harkat dan martabat manusia lain, misalnya dengan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain.[22] Bahkan seorang utusan Tuhan tidak berhak melakukan pemaksaan itu.[23] Seorang utusan Tuhan

---

(misalnya, pandangan orang Jepang terhadap Kaisar mereka, Tenno Heika). Kitab Suci menggambarkan kemungkinan ini: "Dan di antara manusia ada yang mengangkat selain Tuhan saingan-saingan Tuhan (*andâd*) yang mereka cintai seperti mereka mencintai Tuhan …." (Q., s. al-Baqarah/ 2:165), "… Dan janganlah sebagian dari kita (sesama manusia) mengangkat sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan kecil (*arbâb*) …." (Q., s. Âlu 'Imrân/3:64).

[21]Ini antara lain diakui dengan tegas oleh para peneliti yang netral seperti Robert N. Bellah, seorang ahli sosiologi yang terkenal: ... There is no question but that under Muhammad, Arabian society made a remarkable leap forward in social complexity and political capacity. When the structure that took shape under the prophet was extended by the early caliphs to provide the organizing principle for a world empire, the result is something that for its time and place is remarkably modern. It is modern in the high degree of commitment, involvement, and participation expected from the rank-and-file members of the community. It is modern in the openness of its leadership positions to ability judged on universalistic grounds and symbolized in the attempt to institutionalize a non-hereditary top leadership. Even in the earliest times certain restraints operated to keep the community from wholly exemplifying these principles, but it did so closely enough to provide a better model for modern national community building than might be imagined. The effort of modern Muslims to depict the early community as a very type of equalitarian participant nationalism is by no means an unhistorical ideological fabrication.

In a way the failure of the early community, the relapse into pre-Islamic principles of social organization, is an added proof of the modernity of the early experiment. *It was too modern to succeed.* (Garis bawah dari saya, NM). The necessary social infrastructure did not yet exit to sustain it. (Robert N. Bellah, "Islamic Traditions and Problems of Modernization," dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief* [New York: Harper & Row, edisi paperback, 1976], hh. 150-151).

[22]Prinsip tidak memaksakan paham ataupun agama sendiri kepada orang lain merupakan sesuatu yang telah mapan dalam agama Islam, karena penegasan dalam Kitab Suci sendiri: "Tidak boleh ada paksaan dalam agama, sebab telah jelas berbeda kebenaran dari kesesatan…." (Q., s. al-Baqarah/2:256). Jadi karena telah jelas mana kebenaran dan mana kepalsuan, manusia dipersilahkan mempertimbangkan sendiri ketika hendak mengikuti jalan hidup yang mana dari yang ada di hadapannya itu.

[23]Ini ditegaskan Allah kepada Rasul-Nya, Nabi Muhammad, sebagai peringatan dan teguran kepada beliau: "Jika seandainya Tuhanmu menghendaki, tentu akan beriman setiap orang di muka

mendapat tugas hanya untuk menyampaikan kebenaran (*balâgh, tablîgh*) kepada umat manusia, bukan untuk memaksakan kebenaran kepada mereka.[24]

Berdasarkan prinsip-prinsip itu, masing-masing manusia meng-asumsikan kebebasan diri pribadinya. Dengan kebebasan itu manusia menjadi makhluk moral, yakni makhluk yang bertanggungjawab sepenuhnya atas segala perbuatan yang dipilihnya dengan sadar, yang saleh maupun yang jahat. Tuhan pun tetap memberi kebebasan kepada manusia untuk menerima atau menolak petunjuk-Nya, tentu saja dengan risiko yang harus ditanggung manusia sendiri sesuai dengan pilihannya itu.[25] Justru manusia mengada melalui dan di dalam kegiatan amalnya. Dalam amal itulah manusia mendapatkan eksistensi dan esensi dirinya, dan di dalam amal yang ikhlas manusia menemukan tujuan penciptaan dirinya, yaitu kebahagiaan karena "pertemuan" (*liqâ'*) dengan Tuhan, dengan mendapatkan ridla-Nya.[26]

Karena manusia tidak mungkin mengetahui Kebenaran Mutlak, pengetahuan manusia itu, betapa pun tingginya, tetap terbatas. Karena itu, setiap orang dituntut untuk bersikap rendah hati guna bisa meng-akui adanya kemungkinan orang lain yang mempunyai pengetahuan lebih tinggi.[27] Dia harus selalu menginsafi dan memastikan diri bahwa senantiasa ada Dia Yang Maha

---

bumi, semuanya. Apakah engkau (Muhammad) akan memaksa manusia sehingga beriman semua?" (Q., s. Yûnus/ 10:99).

[24]Penegasan lagi dalam Kitab Suci dalam hal ini, antara lain, ialah yang berkenaan dengan tugas Nabi Muhammad selaku utusan Tuhan: "Jika mereka menolak (seruanmu, Muhammad), sesungguhnya engkau hanyalah berkewajiban menyampaikan berita yang terang" (Q., s. al-Nahl/16:82).

[25]Karena tidak dibenarkan memaksa seseorang untuk menerima bahkan kebenar-an sekalipun, dan karena manusia telah dibekali kemampuan bawaan (instink, *fithrah*) untuk mengetahui mana kebenaran mana kepalsuan, manusia diberi kebebasan sepenuh-nya untuk menentukan sendiri pilihannya itu, dengan risiko yang tentunya harus ditanggung sendiri pula: "Katakan (wahai Muhammad), 'Kebenaran itu berasal dari Tuhanmu sekalian. Maka barangsiapa mau percaya, silakan percaya, dan barangsiapa mau menolak, silakan menolak. 'Sesungguhnya Kami (Tuhan) menyediakan bagi orang-orang yang zalim (menolak Kebenaran) api neraka yang nyalanya meliputi segala penjuru .... Sedangkan sesungguhnya mereka yang percaya (kepada Kebenaran) dan berbuat baik, benar-benar Kami tidak akan mengabaikan balasan baik siapa saja yang berbuat kebaikan" (Q., s. al-Kahf/18:29-30).

[26]"Dan tidaklah manusia mendapat suatu apa pun kecuali yang telah ia usahakan, dan apa yang ia usahakan itu akan diperlihatkan (kepadanya)" (Q., s. al-Najm/53:39-40). "Mereka yang yakin bahwa mereka akan bertemu dengan Tuhan mereka, dan bahwa kepada-Nyalah mereka akan kembali" (Q., s. al-Baqarah/2:46).

[27]Perlunya keinsafan bahwa di atas setiap orang selalu ada kemungkinan orang lain yang lebih unggul dilukiskan dalam kisah antara Nabi Mûsâ dan seorang hamba Tuhan yang dikaruniai-Nya rahmat dan ilmu pengetahuan (menurut setengah ulama dia itu Nabi Khaydir), yang menggambarkan betapa Nabi Musa harus mengakui kelebihan hamba Allah yang misterius itu. (Lihat, Q., s. al-Kahf/18:60-82).

Tahu, yang mengatasi setiap orang yang tahu.[28] Maka manusia dituntut untuk bisa saling mendengar sesamanya, dan mengikuti mana saja dari banyak pandangan manusiawi itu paling baik.[29] Dengan begitu *tawhîd* menghasilkan bentuk hubungan sosial-kemasyarakatan yang menumbuhkan kebebasan menyatakan pikiran dan kesediaan mendengar pendapat,[30] sehingga terjadi pula hubungan saling mengingatkan apa yang benar dan baik, serta keharusan mewujudkan yang benar dan baik itu dengan tabah dan sabar.[31]

Hubungan antar manusia yang demokratis itu juga menjadi keharusan dalam tatanan hidup manusia, karena pada diri manusia terdapat kekuatan dan kelemahan sekaligus. Kekuatannya diperoleh karena hakikat kesucian asalnya berada dalam *fithrah*, yang membuat-nya senantiasa berpotensi untuk benar dan baik, dan kelemahannya diakibatkan oleh kenyataan bahwa ia diciptakan Tuhan sebagai makh-luk yang lemah, tidak tahan menderita, pendek pikiran dan sempit pandangan, serta gampang mengeluh.[32] Manusia dapat meningkat kekuatannya

---

[28]Ini ditegaskan dalam firman, "Kami (Tuhan) mengangkat derajat siapa saja yang Kami kehendaki. Dan di atas setiap orang yang berilmu, ada Dia Yang Maha Tahu (Berilmu)" (Q., s. Yûsuf/12:76).

[29]Inilah salah satu dasar argumen perlunya menciptakan masyarakat yang terbuka, adil dan demokratis, yang di dalamnya terdapat kemungkinan bertukar pandangan dan pikiran, sehingga dimungkinkan pula tampil pandangan atau pikiran yang terbaik dan diikuti bersama: "Dan mereka yang menjauhi *thâghût* (tiran, atau sistem tiranik) sehingga tidak menyembah (tunduk) kepadanya, dan mereka semuanya kembali kepada Tuhan, mereka itu mendapat kabar gembira (kebahagiaan hidup abadi). Maka sampai-kanlah kabar gembira kepada hamba-hamba-Ku, yaitu mereka yang suka mendengarkan perkataan (*al-qawl*, ide, pandangan, dan lain-lain), kemudian mengikuti mana yang terbaik. Mereka itulah orang-orang yang diberi hidayah oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang berakal-budi" (Q., s. al-Zumar/ 39:17-18).

[30]Jadi masyarakat yang dibangun berdasarkan *tawhîd* tidak bisa lain daripada masyarakat yang memungkinkan adanya saling tukar pikiran dan saling menyampaikan pesan tentang kebenaran dan kebaikan, yakni terbuka, sedangkan kebalikannya ialah masyarakat tiranik yang tertutup dan tidak adil: "Apakah mereka saling berpesan tentang hal itu (kebenaran), ataukah bahkan mereka kelompok manusia yang tiranik?" (Q., s. al-Dzâriyât/51:53).

[31]Surat pendek al-'Ashr secara padat memuat prinsip tatanan masyarakat yang terbuka, adil dan demokratis ini: "Demi masa, sesungguhnya manusia pasti dalam kerugian, kecuali mereka yang beriman dan berbuat kebaikan, serta saling berpesan tentang kebenaran dan saling berpesan pula tentang ketabahan"(Q., s. al-'Ashr/103:1-3).

[32]Jadi selain manusia mempunyai segi positif berupa *fithrah* yang menjadi pangkal kebaikannya, ia juga mempunyai segi negatif yang menjadi pangkal kejahatannya, yakni pandangannya yang pendek, yang membuatnya mudah tertipu oleh kesenangan sesaat meskipun kesenangan itu akan membawa bencana, dan melupakan kebahagiaan lebih besar atau lebih abadi: "Ketahuilah, kamu (manusia) menyenangi hal-hal segera (*al-'ajîlah*) dan melupakan hal-hal di belakang hari (*al-akhîrah*)" (Q., s. al-Qiyâmah/75:20-21), serta, karenanya, mudah mengeluh, kurang berterima kasih dan menghargai karunia Allah: "Sesungguhnya manusia diciptakan mudah mengeluh: jika ditimpa kemalangan ia berkeluh-kesah, dan jika mendapatkan keberuntungan ia menjadi kikir" (Q., s. al-Ma'ârij/ 70:19-21).

dalam kerjasama, dan dapat memperkecil kelemahannya juga melalui kerjasama. Karena itu manusia menemukan kekuatan sosialnya dalam persatuan dan penggalangan kerjasama.[33] Kerjasama dan gotong-royong itu dilakukan demi kebaikan semua dan peningkatan kualitas hidup yang hakiki, kehidupan atas dasar taqwa kepada Tuhan.[34]

Gotong-royong itu sendiri berakar dalam sikap saling meng-hormati dan memuliakan. Manusia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan di muka bumi, baik di daratan maupun di lautan.[35] Maka dituntut agar manusia saling menghargai sesamanya. Sikap saling menghargai ini, bersama dengan semua prinsip di atas, melahirkan kewajiban saling bermusyawarah dalam segala perkara.[36]

Musyawarah menjadi keharusan karena manusia mempunyai kekuatan dan kelemahan yang tidak sama dari individu ke individu yang lain. Kekuatan dan kelemahan dalam bidang yang berbeda-beda membuat individu-individu manusia berlebih dan berkurang. Adanya kelebihan dan kekurangan itu tidak mengganggu kesamaan manusia dalam hal harkat dan martabat. Tetapi ia melahirkan keharusan adanya penyusunan masyarakat melalui organisasi (*jamâ'ah*), dengan kejelasan pembagian kerja antara para anggotanya.[37] Wujud organisasi itu dapat

---

[33]Allah memperingatkan kaum beriman agar tidak terpecah-belah dan bertikai sesamanya, karena pertikaian itu akan melemahkannya: "Taatlah kamu sekalian kepada Allah dan Rasul-Nya, dan janganlah kamu saling bertikai, maka kamu pun akan mengalami kegagalan dan akan hilang pula kekuatanmu. Dan tabahlah, sesungguhnya Allah menyertai mereka yang tabah" (Q., s. al-Anfâl 8:46).

[34]Karena itu diperintahkan kerjasama atas dasar kebaikan dan taqwa, dan dilarang kerjasama atas dasar kejahatan dan permusuhan (persekongkolan jahat): "… Bekerja-samalah kamu sekalian atas dasar kebaikan dan taqwa, dan janganlah kamu bekerjasama atas dasar kejahatan dan permusuhan…." (Q., s. al-Mâ'idah/ 5:2).

[35]"Sungguh Kami (Tuhan) telah memuliakan anak cucu Âdam (umat manusia), dan telah Kami bawa (kembangkan) mereka di daratan maupun di lautan" (Q., s. al-Isrâ'/17:70).

[36]Nabi sendiri pun diperintahkan Allah untuk bermusyawarah dengan para saha-bat beliau mengenai hal-hal kemasyarakatan (bukan hal-hal keagamaan yang telah men-jadi wewenang beliau sebagai Nabi dan Rasul): "dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala perkara; dan bila kamu telah bertekad-bulat, maka bertawakkallah kepada Allah…." (Q., s. Âlu 'Imrân/3:159). Demikian pula orang-orang beriman digambarkan berpegang teguh pada prinsip musyawarah dalam segala urusan mereka: "... Dan segala perkara mereka (diputuskan) melalui musyawarah sesama mereka…." (Q., s. al-Syûrâ/42:38).

[37]Prinsip kerjasama melalui organisasi guna mencapai tujuan kolektif itu tersim-pulkan dalam firman Ilahi, "Sesungguhnya Allah menyenangi mereka yang berjuang di jalan Allah dengan membentuk barisan, seolah-olah mereka sebuah bangunan yang kukuh-kuat" (Q., s. al-Shaff/61:4). Keperluan kepada organisasi (*nizhâm*) ini semakin dirasakan, karena dalam kerjasama itu individu-individu saling mengisi kekurangannya dengan mendapat manfaat dari kelebihan yang lain, sebab kenyataan manusia itu berbeda dalam hal kemampuan: "Dan Dialah (Tuhan) yang

beraneka ragam, tergantung pada jenis dan tingkat kegiatan yang disusun serta tujuan yang hendak dicapai. Wujud organisasi itu ada sejak dari yang paling sederhana, seperti adanya imam dan ma'mum antara dua orang dalam salat, sampai kepada susunan kenegaraan yang kompleks.

Musyawarah juga merupakan sisi lain dari kenyataan masyarakat manusia yang majemuk. Manusia terbagi-bagi antara sesamanya tidak saja dalam cara menempuh hidup, tapi juga dalam cara mencari dan menemukan kebenaran.[38] Jalan umat manusia menuju kebenaran dan merealisasikan aliran tentang kebenaran itu amat banyak dipengaruhi oleh ruang dan waktu, dan setiap kelompok manusia telah mendapatkan petunjuk dari Tuhan melalui para utusan-Nya.[39] Mereka berhak atas kesempatan melaksanakan ajaran mereka itu,

---

menjadikan kamu sekalian khalifah-khalifah bumi, dan mengangkat sebagian dari kamu di atas sebagian lain beberapa derajat, agar supaya Dia menguji kamu berkenaan dengan sesuatu (kelebihan) yang dikaruniakan-Nya kepadamu itu ….” (Q., s. al-An'âm/6:165).

[38]Sejalan dengan tidak bolehnya paksaan dalam agama, terdapat isyarat dalam Kitab Suci bahwa setiap kelompok manusia telah ditetapkan oleh Allah jalan hidup mereka sendiri, yang kemudian menghasilkan kemajemukan masyarakat (pluralitas sosial), kemajemukan yang ditegaskan sebagai hanya Tuhanlah yang mengetahui apa sebab dan hikmahnya: "... Untuk setiap kelompok dari kamu telah Kami (Tuhan) buatkan jalan dan cara (hidup). Jika seandainya Tuhan menghendaki, tentulah Dia akan menjadikan kamu sekalian umat yang tunggal. Tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan hal-hal (kelebihan) yang dianugerahkan kepadamu. Maka berlomba-lombalah kamu dalam berbagai kebaikan. Kepada Tuhan kembalimu semua, maka Dia pun akan menjelaskan hal-hal yang di dalamnya dahulu kamu berselisih" (Q., s. al-Mâ'idah/5:48). Juga patut diperhatikan firman Ilahi, "Dan bagi setiap umat telah Kami buatkan (tetapkan) suatu jalan (hidup) yang mereka tempuh. Maka janganlah sekali-sekali mereka (yang menempuh jalan hidup yang berbeda dari jalan hidupmu) itu menentangmu dalam perkara ini, dan ajaklah mereka ke (jalan) Tuhanmu. Sesungguh-nya engkau (Muhammad) berada dalam petunjuk yang lurus" (Q., s. al-Hajj/22:67).

[39]Lihat catatan No. 3 di atas. Dari prinsip bahwa setiap kelompok manusia telah pernah datang kepadanya utusan Tuhan (pengajar kebenaran dan keadilan), para ulama berselisih pendapat tentang kelompok mana sebenarnya yang tergolong "para pengikut kitab suci" (*Ahl-u 'l-Kitâb*): apakah juga meliputi kelompok-kelompok agama lain di luar agama-agama Ibrâhîm, yakni selain Islam sendiri, Yahudi dan Kristen? Dalam hal ini relevan sekali mengemukakan pendapat ulama besar Indonesia, Abdul Hamid Hakim, salah seorang pendiri Madrasah Sumatera Thawalib di Padang Panjang, Sumatera Barat. Dengan mengemukakan firman-firman Ilahi yang menegaskan adanya rasul atau peng-ajar kebenaran untuk setiap kelompok manusia, dan dengan mengacu kepada Tafsîr al-Thabarî, Abdul Hamid Hakim menegaskan bahwa "orang-orang Majusi, orang-orang Sabean, orang-orang Hindu, orang-orang Cina (penganut Kong Hu Cu) dan kelompok-kelompok lain yang sama dengan mereka, seperti orang-orang Jepang, adalah para pengikut kitab-kitab suci *(Ahl-u 'l-Kitâb)* yang mengandung ajaran *tawhîd*, sampai sekarang." Dia juga menyatakan "bahwa kitab-kitab suci mereka itu bersifat *samâwî* (datang dari langit, yakni wahyu Ilahi), yang mengalami perubahan yang menyimpang (*tahrîf*) sebagaimana telah terjadi pada kitab-kitab suci orang-orang Yahudi dan Kristen yang datang lebih kemudian dalam sejarah." [Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'în al-Mubîn* (Bukittinggi: Nusantara, 1955], j. 4, h. 48). Oleh karena itu tidak banyak perbedaan antara seorang penganut kitab suci dan seorang beriman (Muslim), sebab "dia beriman kepada Tuhan dan menyembah-Nya, dan beriman kepada para nabi dan kepada kehidupan yang lain (akhirat) beserta pembalasan di kehidupan lain itu, dan dia menganut

selama hal itu bukan bentuk pengingkaran kepada prinsip keharusan pasrah penuh ketulusan dan kedamaian kepada Tuhan.[40]

Karena manusia makhluk fitrah, manusia harus berbuat fitri (suci asasi) kepada yang lain. Salah satu sikap fitri ialah mendahulukan baik sangka kepada sesama. Sebaliknya, sebagian dari prasangka sendiri adalah kejahatan (dosa), karena tidak sejalan dengan asas kemanusiaan yang fitri.[41] Lagi pula prasangka tidak akan membawa seseorang kepada kebenaran.[42] Karena itu setiap orang harus mampu menilai sesamanya secara adil, dengan memberikan kepadanya apa yang menjadi haknya.[43] Rasa keadilan adalah sikap jiwa yang paling diridlai Tuhan, karena rasa keadilan itu paling mendekati realisasi pandangan hidup yang bertaqwa kepada-Nya.[44]

---

pandangan hidup (agama) tentang wajibnya berbuat baik dan terlarangnya berbuat jahat." (*Ibid.,* h. 46). Itulah sebabnya pemerintahan oleh orang Muslim sejak masa lalu sampai hari ini selalu melindungi agama-agama lain yang tidak menganut paganisme (Syirik).

[40]Allah berfirman, "…Jika seandainya tidak karena Tuhan menolak sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu hancurlah semua biara, gereja, sinagog dan masjid, yang dalam bangunan-bangunan itu banyak disebut nama Tuhan. Tuhan pasti membantu siapa saja yang membantu (menegakkan ajaran)-Nya. Sesungguhnya Dia itu Maha Kuat dan Maha Mulia" (Q., s. al-Hajj/22:40). Dari firman itu jelas tersimpulkan bahwa Tuhan melindungi semua tempat ibadat, dan dengan begitu juga berarti ada hak bagi setiap kelompok agama untuk mengamalkan ajaran mereka masing-masing. Ini semakin jalas dari firman yang lain, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Sabean, siapa saja yang percaya kepada Tuhan dan Hari Kemudian, serta berbuat kebaikan, mereka mendapatkan pahala mereka di sisi Tuhan mereka, dan mereka tidak takut dan tidak (pula) bersedih hati". (Q., s. al-Baqarah/2:62. Juga disebutkan dalam Q., s. al-Mâ'idah/5:69).

[41]"Wahai sekalian orang yang beriman, jauhilah banyak prasangka, sebab sesungguhnya sebagian dari prasangka itu adalah kejahatan (dosa). Dan janganlah kamu sekalian saling mematamatai satu sama lain, dan jangan pula saling mengumpat…" (Q., s. al-Hujurât/49:12).

[42]"…Sesungguhnya prasangka itu tidak sedikit pun memberi faedah dalam hal kebenaran….". (Q., s. Yûnus/10:36).

[43]"Sesungguhnya Tuhan memerintahkan (berbuat) adil dan baik, serta memper-hatikan sanak-kerabat, dan melarang hal-hal yang keji, jahat dan menyeleweng. Dia memberi kamu nasehat, agar kamu selalu ingat" (Q., s. al-Nahl/ 16:90).

[44]"…Berbuatlah adil, itulah yang paling mendekati taqwa….". (Q., s. al-Mâ'idah/5:8).

kkkkk

IMAN DAN PERSOALAN MAKNA SERTA TUJUAN HIDUP

Makna dan Tujuan Hidup

Benar manusia hidup di dunia ini mempunyai makna dan tujuan? Ataukah sesungguhnya hidup ini terjadi secara kebetulan, tanpa makna dan tujuan sama sekali?

Pertanyaan serupa itu telah menyibukkan para pemikir sejak masa lampau, ketika manusia mulai belajar merenungkan hakikat dirinya, sampai zaman mutakhir ini, ketika manusia, dengan kemajuan tekno-loginya mencoba mencari "teman" sesama makhluk hidup yang cerdas di planet atau sistem bintang atau galaksi yang lain, yang telah diketahui memenuhi jagad raya tanpa terbilang jumlahnya.

Pembahasan tentang persoalan makna dan tujuan hidup ini bisa dibuat dengan melompat kepada kesimpulan yang telah diketahui secara umum dan mantap di kalangan orang Muslim. Yaitu bahwa tujuan hidup manusia ialah "bertemu" (*liqâ'* = لقاء) dengan Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dalam ridla-Nya. Sedangkan makna hidup manusia didapatkan dalam usaha penuh kesungguhan (*mujâhadah* = مجاهدة) untuk mencapai tujuan itu, melalui iman kepada Tuhan dan beramal kebajikan.[45]

Tetapi jika dikehendaki garis argumen yang tidak arbitrer, di samping dengan maksud memantapkan kesimpulan yang hampir "*taken for granted*" itu, maka pendekatan kepada persoalan ini perlu melalui jalan nalar, mungkin juga empiris, dengan melihat pokok-pokok permasalahan yang menjadi isu sentral makna dan tujuan hidup.

---

[45]Q., s. al-Kahf/18:110, "Maka barangsiapa mengharapkan pertemuan (*liqâ'*) dengan Tuhannya, hendaknyalah ia melakukan perbuatan baik dan janganlah dalam beribadat kepada Tuhannya itu ia memperserikatkan-Nya kepada siapa pun juga."

Pandangan kaum Pesimis

Tidak sedikit kelompok dari kalangan pemikir yang berpandangan bahwa hidup ini tidak bermakna dan bertujuan. Bahkan dengan mengambil pengalaman keseluruhan manusia sebagai pangkal penalarannya, kaum pesimis berpendapat bahwa hidup ini tidak saja tanpa makna dan tujuan, melainkan juga penuh kesengsaraan, sehingga mati sebenarnya adalah lebih baik daripada hidup. Karena itu, menurut mereka, semua orang, seandainya bisa memilih, tentu lebih suka tidak pernah hidup di dunia ini, dan puas dengan "dalam ketiadaan yang serba berkecukupan" (*the peace of the all-sufficient nothing*).

Suatu hal yang menarik ialah tidak semua kaum optimis, yang berpendapat hidup ini bermakna dan bertujuan percaya kepada ajaran agama, sementara semua kaum pesimis, yang menolak adanya makna dan tujuan hidup, praktis tidak beragama, malah anti agama. Kaum komunis, misalnya, tergolong optimis, dalam arti memandang hidup penuh makna dan tujuan. Tetapi sama dengan kaum pesimis, kaum komunis yang optimis itu menolak kematian sebagai bersifat peralihan (*transitory*), seperti lazimnya pandangan keagamaan tentang hakikat akhir hayat manusia. Karena pandangannya terhadap kematian sebagai kemusnahan pribadi (*individual annihilation*) yang bersifat final, kaum komunis menolak agama sebagai sumber makna dan tujuan hidup yang mereka sendiri yakin akan adanya itu. (Bagi kaum komunis, makna dan tujuan hidup ada dan ditemukan dalam hidup di dunia nyata ini sendiri, dan pengalaman hidup bermakna dan bertujuan itu tidak akan melewati saat kematian).

Karena penolakannya kepada agama, komunisme menjadi masalah bagi kebanyakan umat manusia. Tetapi kaum pesimis lebih-lebih lagi menjadi problem. Bukan saja bagi kaum agama-wan, tetapi justru untuk kaum komunis sendiri.

Sebagaimana telah disinggung, pandangan kaum pesimis, seperti diwakili antara lain oleh Schopenhauer, diawali dengan pandangan tertentu tentang kematian. Setiap kematian adalah peristiwa tragis dan amat menyedihkan. Semua orang takut mati. Ini berarti bagi semua orang, hidup masih lebih baik daripada mati. Tapi justru kematian itu salah satu dari sedikit kejadian yang mutlak tak terelakkan oleh siapa pun. Ini berarti, menurut kaum pesimis, hidup ini hanyalah proses pasti menuju tragedi. Jadi, hidup adalah kesengsaraan. Maka Darrow pun mengatakan bahwa hidup adalah "guyon yang mengerikan" (*awful joke*), dan Tolstoy melihat hidup sebagai ❾*tipuan dungu*" (*stupid fraud*). Jadi, untuk apa hidup? Bukankah, kalau begitu, lebih baik tidak pernah hidup di dunia ini dan tetap berada dalam ketiadaan yang tanpa masalah? Atau, kalau seseorang cukup "rasional" dan "berani", bukan-kah lebih baik kembali kepada ketiadaan semula yang tanpa masalah itu, melalui bunuh diri? (Tapi nyatanya

sedikit sekali kalangan kaum pesimis yang memilih "kembali kepada ketiadaan" daripada tetap hidup dengan segala tragedinya ini).

Bersumber dari rasa pesimis kepada hidup itu, mereka yang menolak adanya makna dan tujuan hidup mendasarkan pandangannya atas kenyataan bahwa dalam hidup tidak ada kebahagiaan sejati. Setiap gambaran mengenai kebahagiaan adalah palsu, sebab kebahagiaan itu sendiri adalah palsu. Suatu lukisan mengenai kebahagiaan menarik hati hanya selama lukisan itu sendiri masih berada di masa depan yang belum terwujud, atau malah di masa lalu yang diromantisasi dan didambakan kembalinya secara nostalgis. Orang pun terdorong dan tergerak jiwa-raganya dalam usaha mewujudkan lukisan kebahagiaan itu. Tetapi segera setelah usaha mewujudkannya dianggap selesai dan tujuan tercapai, mulailah kekecewaan demi kekecewaan timbul, dan proses pun berulang kembali. Ini, menurut kaum pesimis, pada peringkat pribadi dibuktikan oleh berbagai pengalaman perorangan dengan berbagai usaha dalam hidupnya, dan pada peringkat sosial dan umum dibuktikan oleh pengalaman berbagai kelompok manusia dengan revolusi-revolusi mereka sendiri, termasuk revolusi komunis. (Maka adagium "revolusi selalu memakan anaknya sendiri" adalah suatu truisme sederhana belaka).

Lantaran kebahagiaan bersifat semu dan palsu, maka manusia adalah makhluk yang sengsara. Jadi, untuk apa hidup? Mungkin saja ada orang yang merasa bahagia, tapi dapat dipastikan jumlahnya sedikit sekali, dan kebahagiaannya pun tidak langgeng. Malah, menurut kaum pesimis, justru kebahagiaan sejumlah kecil orang itu, jika benar ada, adalah sumber kesengsaraan orang banyak. Tidak dari sudut pandangan bahwa untuk bahagia itu mereka "memeras" orang banyak, tetapi kebahagian mereka itu menjadi *iming-iming* bagi orang lain yang tak akan pernah bisa terwujud. Maka terjadilah keteringkaran (*deprivation*), dan keteringkaran ini sendiri adalah kesengsaraan.

Argumen lain kaum pesimis dalam menafsirkan makna dan tujuan hidup ialah definisi negatif mereka tentang kebahagiaan. Kata mereka, jika toh kebahagiaan itu ada, paling jauh hanya bisa didefinisikan secara negatif: "kebahagiaan ialah tidak adanya kesengsaraan." Hal-hal positif, seperti kelengkapan organ tubuh kita sendiri, justru tidak menimbulkan rasa kebahagiaan yang berarti, karena dianggap lazim lagi lumrah. Tetapi jika suatu bagian dari tubuh kita terpotong (oleh suatu kecelakaan, misalnya), maka kesengsaraanlah yang timbul. Dan, bersama dengan itu, suatu gambaran kebahagiaan yang pekat timbul dalam pikiran kita ketika mengandaikan kecelakaan itu tidak pernah terjadi, atau kalau saja organ itu kembali utuh seperti semula.

Karena kebahagiaan itu negatif, maka ia tidak mengandung kesejatian, alias palsu. Itulah sebabnya, dalam hidup tidak ada kebahagiaan, atau, lebih tegasnya,

hidup pada hakikatnya adalah kesengsaraan. Meskipun masa lalu senantiasa dirindukan, dan ma-sa depan selalu diimpikan, tapi, kata kaum pesimis, semuanya tidak hakiki. Yang hakiki hanyalah sekarang. Tapi karena "sekarang" terdiri dari deretan atom waktu yang terus bergerak menjadi masa lalu, maka "sekarang" pun bukanlah hal yang memadai. Maka tipikal ucapan kaum pesimis ialah "segala yang lalu telah tiada, segala yang akan datang belum terjadi, dan segala yang ada sekarang tidak memadai" (*all that was is no more, all that will be is not yet, and all that is is unsufficient*). Jadi, merindukan masa lampau adalah sia-sia, memimpikan masa depan adalah tetap impian belaka, dan menjalani hidup sekarang tidak cukup menarik. Lalu, untuk apa hidup? Bukankah, kalau begitu, keberadaan kita di dunia ini adalah peristiwa yang terjadi secara kebetulan belaka, tanpa makna maupun tujuan, bahkan tanpa hal yang benar-benar menyenangkan?

Kenyataan bahwa umumnya orang menjadi dengki (*ḫasad*) campur kekuatiran (*fearful envy*) terhadap orang lain yang dikira bahagia atau beruntung, menunjukkan betapa sebenarnya orang yang dengki itu tidak pernah merasakan kebahagiaan atau keberuntungan, dengan akibat pikirannya selalu dipenuhi oleh dambaan tak terkendali akan kebahagiaan yang dikiranya ada pada orang lain. Dengki adalah sikap yang paling tidak rasional, tapi justru itu yang di dunia ini agaknya paling riil. Dan, tragisnya, setiap kedengkian semakin mempertegas kesengsaraan (akibat langsung adanya pembandingan dengan orang lain). Sehingga, seperti lingkaran setan, sekali suatu kedengkian terjadi, ia akan tumbuh tanpa terkendali, dan biasanya berakhir dengan permu-suhan. Ironisnya, permusuhan itu bermula atas sesuatu yang semu belaka. Karena kedengkian itu semu namun sangat menggoda, maka, kata Schopenhauer, hanya orang yang cukup rasional saja yang bisa membebaskan diri dari kedengkian dan menarik diri secara total dari keinginan semu, lalu kembali menghadapi hidup seperti apa adanya secara berani.

Pandangan kaum Optimis

Penyebutan masalah kedengkian atau *ḫasad* di atas itu dilakukan dalam kaitannya dengan masalah kebahagiaan yang semu dan mustahil, dan kesengsaraan yang bagi kaum pesimis melekat pada hakikat kehidupan manusia. Dan, kembali kepada awal argumen, kesengsaraan manusia yang final dan tak bisa tidak ialah kematian. Kematian selalu tragis dan menakutkan. Pasalnya, ia merupakan akhir dari kemungkinan manusia meraih hal berharga bagi dirinya. (Maka, meski Tolstoy mengajukan bunuh diri sebagai solusi terbaik bagi masalah hidup manusia, ia toh masih harus memberi kualifikasi kepada orang yang melakukannya sebagai "orang-orang kuat luar biasa dan teguh" (*exceptionally*

strong and consistent people), *y*ang ia tidak memasukkan dirinya sendiri ke dalam kelompok orang istimewa itu!).

Tapi justru dari masalah kematian ini kaum optimis, yaitu mereka yang berpendapat tentang adanya makna dan tujuan hidup, membalik-kan argumen kaum pesimis. Telah dikatakan di muka, tidak semua kaum optimis adalah agamawan, karena di dalam kelompok ini terma-suk pula, misalnya, kaum komunis. Sekalipun begitu, semua kaum optimis melihat hidup ini cukup berharga (*worthwhile*), dan tidak masuk akal bahwa mati lebih baik daripada hidup. Mereka ini melihat inkonsistensi kaum pesimis mengenai argumen mereka. Jika benar kematian itu tragis dan menakutkan, maka memandang mati sebagai lebih baik daripada hidup adalah suatu kontradiksi. Jika mati lebih baik daripada hidup, seharusnya premisnya berbunyi: mati lebih menye-nangkan, atau kurang menakutkan, daripada hidup. Tapi pernyataan mereka sendiri, seperti menjadi dasar pandangan Schopenhauer, Darrow dan Tolstoy, justru paling tegas dalam melihat kematian sebagai kesengsaraan final yang secara ironis mutlak tak terelakkan oleh manusia hidup. Lebih dari itu, kaum pesimis pun melihat pembunuhan (yakni, tindakan sengaja mematikan orang lain) adalah sebagai tindakan kejahatan.

Maka, pertanyaan mendasar buat mereka ialah, mengapa kematian disebut kesengsaraan, dan pembunuhan suatu kejahatan? Jawaban yang logis, tentunya, ialah hidup, bagaimana pun, lebih baik daripada mati. Maka "menghidupkan" atau "menghidupi" orang lebih baik daripada "mematikan"-nya.

Hampir setiap orang menganut pandangan bahwa hidup ini cukup berharga, sekurang-kurangnya sebelum ia menyadari bahwa ia akan berakhir dengan kematian. Kesadaran akan pasti datangnya kematian yang membuat semua kegiatan menjadi muspra itu, bagi sementara orang, memang bisa membuatnya putus asa begitu rupa sehingga menghalanginya untuk melakukan tindakan bermakna dalam hidup-nya. Tapi keputusasaan itu bukan suatu kemestian yang mutlak tak terhindarkan. Ia bisa dihindari, dan kebanyakan orang mampu meng-hindarinya. Sedangkan sikap berlarut-larut dalam keputusasaan adalah suatu gejala sakit (patologis) dan tidak wajar. Dalam kewajaran, sebagai-mana terjadi pada umumnya orang, bahkan ketika seseorang merasa kurang mampu pun, biasanya orang masih berusaha sedapat-dapatnya mewujudkan keinginan atau cita-citanya. Ini mencerminkan adanya harapan, dan harapan itu bertumpu kepada pandangan bahwa hidup ini cukup berharga untuk dijalani dengan penuh minat dan sungguh-sungguh.

ppppp

Ada lagi argumen kaum pesimis yang dibalikkan oleh kaum optimis. Paul Edwards, misalnya, mempersoalkan pandangan kaum pesimis mengenai masa lalu, sekarang dan mendatang. Jika hanya masa sekarang yang cukup berarti, biar pun dalam keadaan tidak memadai (*unsufficient*), maka secara logis seharusnya berarti kesengsaraan masa lalu dan ilusi atau kehampaan masa depan tidak relevan dan tidak penting. Ini tidak cukup hanya dengan pertanyaan bahwa "masa lalu telah tiada dan masa depan belum terjadi". Sebab, pernyataan itu dibuat hanya dalam kaitannya dengan argumen tentang tiadanya makna dan tujuan hidup, dan dimaksudkan sebagai solusi dari problem kesengsara-an: lupakan masa lalu dan biarkan masa depan datang sendiri. Tapi justru dalam kalimat itu masih terselip kepedulian, meskipun diungkap-kan dalam bentuk kepedulian negatif: lupakan! Seharusnya, jika memang hanya masa sekarang yang menjadi perhitungan, maka masa lalu atau masa depan itu menjadi sama sekali tidak relevan, dan berbicara tentang kesengsaraan dan kebahagiaan pun tidak relevan. Sebab kesengsaraan dan kebahagiaan, menurut kaum pesimis sendiri, betapapun ilusifnya, hanya ada dalam masa lalu yang telah tiada atau di masa depan yang belum terjadi. Ditambah lagi dengan penegasan mereka bahwa setiap atom dari masa sekarang pun akan segera berlalu untuk menjadi masa lalu yang harus dilupakan itu.

Karena itu di balik argumen kaum pesimis pun, tanpa mereka sadari, masih terselip pandangan bahwa hidup ini cukup berharga, karena mempunyai makna dan tujuan. Tujuan hidup ialah mem-peroleh kebahagiaan, betapapun mereka katakan mustahil, dan makna hidup ada dalam usaha mencapai tujuan itu, betapapun mereka katakan ilusif. Hampir tidak ada orang yang mengaku tidak mempunyai makna dan tujuan hidup. Sebab setiap orang mempunyai tujuan yang cukup berharga untuk diperjuangkan agar terwujud. Dan pada kenyataannya hampir setiap orang berjuang untuk mempertahankan dan meningkatkan taraf hidupnya, biar pun ia mungkin merasa sengsara di dunia ini. Namun adanya harapan dalam hati menjadi penyangga kekuatan jiwanya untuk tetap hidup, kalau dapat selama mungkin, di dunia ini.

Tinjauan dari Sudut Keimanan

Dari penalaran di atas, kaum optimis, yang beragama dan yang anti agama, sama-sama berpendapat bahwa hidup ini cukup berharga, karena mengandung makna dan tujuan. Dan itulah pandangan manusia pada umumnya. Tetapi tiba kepada kesimpulan bahwa hidup ini bermakna dan bertujuan belum berarti banyak, jika tidak diteruskan dengan percobaan menjawab pertanyaan, makna dan tujuan yang mana?

qqqqq

Seperti telah disinggung, kesadaran hidup bermakna dan bertujuan diperoleh seseorang hampir semata-mata karena dia mempunyai tujuan yang dia yakini cukup berharga untuk diperjuangkan, kalau perlu dengan pengorbanan. Tapi mengatakan bahwa seseorang hidupnya bermakna, atau mungkin sangat bermakna, tidak dengan sendirinya mengatakan hidup orang itu bernilai positif, yakni baik. Sebab selain untuk contoh orang yang hidupnya penuh makna itu kita bisa menyebutkan tokoh-tokoh seperti Nabi 'Îsâ al-Masîh a.s., Nabi Muhammad s.a.w., Mahatma Gandhi, Bung Karno, Bung Hatta, dan lain-lain, kita bisa juga menyebutkan tokoh-tokoh lain seperti Hitler, Stalin, Pol Pot, James Jones (pendiri sekte People's Temple), Bhagawan Shri Rajneesh, dan lain-lain. Pada deretan pertama itu adalah tokoh-tokoh kebaikan, sementara pada deretan kedua adalah tokoh-tokoh kejahatan. Namun semuanya diketahui telah menempuh hidup penuh makna, dengan tingkat kesungguhan dan dedikasi yang luar biasa kepada perjuangan mencapai tujuan mereka, positif (baik) maupun negatif (jahat).

Dari yang tersebutkan di atas itu nampak jelas bahwa selain ada masalah makna dan tujuan hidup, juga tidak kurang pentingnya, ialah persoalan nilai makna dan tujuan hidup itu. Dan karena nyatanya hampir setiap orang merasa mempunyai tujuan hidup, maka mungkin persoalan nilai makna dan tujuan hidup itu sendiri justru lebih penting.

Dengan kata lain, persoalan pokok manusia bukanlah menya-darkan bahwa hidup mereka bermakna dan bertujuan, tapi bagaimana mengarahkan mereka untuk menempuh hidup dengan memilih makna dan tujuan yang benar dan baik. Tanpa bermaksud meloncat kepada kesimpulan secara arbitrer, agama adalah sistem pandangan hidup yang menawarkan makna dan tujuan hidup yang benar dan baik.

Garis argumen yang diberikan agama, dalam suatu percobaan menyusunnya kembali menurut sistematika manusiawi (yang relatif), kurang lebih akan berurutan sebagai berikut:

Pertama-tama, harus ditegaskan bahwa hidup ini berharga secara intrinsik, berharga karena dirinya sendiri. Maka tidak relevan menanyakan apakah hidup lebih baik daripada mati. Sebab, pertanyaan seperti itu mengisyaratkan komparasi antara kehidupan dan kematian–suatu yang mustahil, karena tak seorang pun yang hidup pernah "secara sadar" mengalami kematian untuk menjadi bahan perbandingan dengan hidupnya itu sendiri. Penanyaan itu juga mengisyaratkan adanya "usaha" untuk hidup dalam masa pra-hidup, yakni sebelum hidup itu sendiri menjadi kenyataan. Jika seseorang yang telah mencapai puncak sebuah bukit, setelah nafasnya hampir habis karena pendakian yang terjal, mempertanyakan apakah usahanya mencapai bukit itu cukup berharga, maka pertanyaan itu relevan, karena pencapaian puncak bukit itu

bukanlah hal yang berharga secara intrinsik, tetapi karena sesuatu yang lain yang relatif melekat padanya, seperti, misalnya, pemandangan alam indah yang ditawarkan untuk bisa dinikmati dari sana. Karena itu dapatlah dibenarkan pembandingan nilainya dengan nilai usaha (ongkos dana dan daya) yang dicurahkan, yakni pendakian yang terjal, apakah ia sepadan atau tidak. Tetapi terhadap adanya hidup ini tidak bisa dilakukan penanyaan demikian, karena hidup itu sendiri muncul tanpa "ongkos" pada yang bersangkutan (orang yang hidup itu), dan suatu kesepakatan universal menunjukkan bahwa sekali suatu hidup terwujud maka ia harus dilindungi dan dihormati.[46] Seorang pesimis seperti Spinoza pun, yang disebut sebagai seorang tokoh filsafat sekular (tak mempercayai agama), tetap berpendapat bahwa betapapun sengsaranya hidup, masih lebih baik daripada mati.

Selanjutnya, hidup ini bukanlah suatu lingkaran tertutup yang tanpa ujung pangkal. Ia berpangkal dari sesuatu dan berujung kepada sesuatu, yaitu Tuhan, Pencipta dan Pemberi kehidupan. Pernyataan ini mungkin terasa sewenang-wenang, dan muncul sebagai apologi orang yang "terlanjur" telah beragama, jadi subyektif. Tetapi sebenarnya tidak seluruhnya demikian. Nuktah itu memang pangkal suatu bentuk *value judgment*. Namun kenyataannya, setiap pandangan hidup tentu bertolak dari suatu bentuk *value judgment*, termasuk pandangan kaum pesimis sendiri. Jadi, ada masalah pilihan akan suatu bentuk *value judgment*. Sebab, lebih jauh, sekali hidup terwujud, kita hampir tak mungkin menghindar dari keharusan membuat pilihan pandangan hidup. Dan pandangan bahwa hidup berasal dari dan menuju Tuhan itu dipilih karena harapan-harapan yang ditawarkannya kepada yang mempercayai dan menganutnya.

Harapan itu ialah bahwa ia bisa merupakan pegangan hidup yang kokoh, jika bukan satu-satunya yang kokoh.[47] Telah dikemukakan bahwa hampir tidak pernah diketemukan orang yang tidak merasa mempunyai makna sama sekali bagi hidupnya. Seseorang bisa menjadi gelandangan, tapi tidak berarti ia hidup

---

[46]Ajaran agama untuk melarang pembunuhan, serta pandangan bahwa pem-bunuhan adalah kejahatan besar, tidak bisa lain harus ditafsirkan bahwa menurut agama, hidup itu secara intrinsik adalah berharga dan harus dilindungi. Demikian pula, dalam bentuknya yang lebih positif, perintah agama untuk membantu dan menolong sesama manusia, dan pandangan bahwa tindakan itu sebagai kebajikan besar. Ini dipertegas, antara lain, dalam Q., s. al-Mâ'idah/5:32, "Karena itu telah Kami dekritkan kepada anak-keturunan Isrâ'îl, bahwa barangsiapa membunuh suatu jiwa tanpa (kejahatan pembunuhan) suatu jiwa (yang lain) atau perbuatan merusak di bumi adalah bagaikan membunuh umat manusia seluruhnya, dan barangsiapa menghidupi (membantu kehidupan) jiwa itu maka ia bagaikan menghidupi umat manusia seluruhnya…". (Perhatikan betapa Kitab Suci melukiskan bahwa nilai setiap individu manusia adalah sama dengan nilai seluruh kemanusiaan).

[47]Kitab Suci menegaskan hal ini, antara lain, dalam Q., s. Luqmân/31:22, "Dan barangsiapa pasrah diri kepada Allah lagi pula dia berbuat baik, maka ia telah berpegang dengan pegangan yang kokoh. Dan hanya kepada Allah-lah kesudahan segala urusan".

tanpa makna. Mungkin justru sebaliknya: memilih hidup menjadi gelandangan bisa merupakan bentuk pengorbanan yang tinggi untuk suatu makna hidup seperti, misalnya, kebebasan dan keterlepasan dari kebutuhan kepada orang lain. Dari sudut pandangan ini, kaum pesimis pun sebenarnya mempunyai makna hidup, yaitu "missi" mengetengahkan, jika mungkin memperjuangkan, pesimismenya itu. (Pikiran sederhana mengatakan, seorang pesimis seperti Tolstoy tentu akan merasa senang jika pandangannya juga diterima dan dianut orang lain).

Tetapi rasa makna hidup seorang gelandangan tulen atau seorang pesimis seperti itu hanya bersifat *terrestrial*, duniawi, karena lepas dari pertimbangan rasa makna kosmis yang meliputi seluruh jagad raya. Makna hidup yang sesungguhnya harus selalu pertama-tama berdimensi kosmis, berdasarkan pandangan dan kesadaran bahwa hidup ini terjadi sebagai bagian dari rancangan atau *design* kosmis yang serba meliputi. Karena itu makna hidup yang sejati akan mustahil jika kematian dianggap akhir segala-galanya, khususnya akhir pengalaman manusia akan kebahagiaan dan kesengsaraan. Justru pesimisme Schopenhauer, Darrow, Tolstoy dan lain-lain berpangkal dari *value judgment* akibat pandangan bahwa kematian akhir segala-galanya. Dan dari sikap mere-ka nampak terbukti bahwa sekali seseorang beranggapan hidup ini tidak mempunyai makna kosmis apa pun, maka rasa keterikatannya kepada tujuan-tujuan hidup duniawinya sendiri akan goyah sehingga hidupnya benar-benar akan kehilangan makna, termasuk juga makna *terrestrial*-nya itu sendiri.

Karena tujuan hidup ialah Tuhan, maka, seperti telah dikemuka-kan di atas, arti dan makna hidup ditemukan dalam usaha kita "ber-temu" dan "mencari wajah" Tuhan, dengan harapan memperoleh ridla (perkenan)-Nya. Hidup bertujuan meneguk ridla Tuhan membentuk makna kosmis hidup itu, sedangkan wujud nyata usaha manusia dalam hidup di dunia untuk mencapai ridla Tuhan merupakan makna *terrestrial* hidup itu. Justru untuk memperoleh kesejatiannya, sebagai-mana dijabarkan dalam deretan argumen di atas, suatu makna hidup *terrestrial* harus dikaitkan dengan makna hidup kosmis. Jika tidak, seseorang akan mudah terjerembab dalam lembah pesimisme yang mengingkari adanya makna dan tujuan hidup, sehingga hidup itu menjadi tidak tertahankan dan bebannya tak terpikulkan. Dengan kata lain, hilangnya dimensi kosmis dari hidup akan membuat goyahnya dimensi *terrestrial*, yang kegoyahan itu akan berakhir dengan hilangnya rasa makna hidup secara keseluruhan.

Karena kematian bukanlah akhir segala-galanya, khususnya bukan akhir pengalaman manusia tentang kebahagiaan dan kesengsaraan, maka kematian adalah suatu peristiwa peralihan (*transitory*), yang mengawali pengalaman akan kebahagiaan atau kesengsaraan yang hakiki. Ini pun mungkin terasa sebagai pernyataan arbitrer, karena tidak diperoleh dari suatu deretan proses empiris

yang membawa kepada suatu kesimpulan yang terbukti kebenarannya. Karena berpandangan tentang adanya hidup sesudah mati juga merupakan masalah pilihan, mengingat bahwa kehidupan sesudah mati itu, seperti halnya dengan hakikat kematian itu sendiri, bukanlah sesuatu yang bisa didekati secara empiris, maka hal itu nampak sewenang-wenang.

Asumsi bahwa tujuan hidup kosmis ialah memperoleh kebahagiaan sejati (Inggris: *bliss,* Arab: سعادة, *sa'âdah*)[48] dalam hidup sesudah mati (di akhirat), disanggah kaum pesimis dengan mengajukan pertanyaan:

> Apa baiknya kebahagiaan sesudah mati? Mengapa tidak lebih baik bahwa sesudah mati tidak ada apa-apa lagi yang terjadi kepada kita, dan kita terbebaskan dari masalah kesengsaraan atau kebahagiaan?

Jawaban atas sanggahan itu bisa diajukan dalam dua bentuk. *Pertama*, kemustahilan sanggahan itu timbul karena tidak ada jalan bagi manusia untuk mengetahui ada-tidaknya hidup sesudah mati, sebab ia merupakan "berita" yang dibawa oleh para penganjur agama, khususnya para nabi. Dari sudut pandangan keimanan kepada nabi, berita itu mengandung kebenaran yang pasti. Dari pandangan empiris, berita itu bisa benar dan bisa salah, tanpa kemungkinan untuk mengeceknya. Dan kalau benar, maka dapat dipastikan dalam hidup sesudah mati itu tentu ada persoalan pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan. Suatu *common sense* mengatakan, bukankah lebih baik kita bersiap-siap menghadapi kenyataan itu?

Kedua, jalan pikiran yang mempertanyakan apa baiknya keba-hagiaan dalam hidup sesudah mati, bila diikuti dengan konsisten, harus pula mempertanyakan apa baiknya kebahagiaan dalam hidup sekarang ini. Berkenaan dengan ini, dapat diingat kembali opini kaum pesimis bahwa hidup hampa makna dan tujuan; bahwa hidup hanya peristiwa kebetulan murni yang konyol–*stupid fraud, stupid joke*–adalah karena melihat mustahilnya kebahagiaan untuk hampir semua orang. Ini ber-arti mereka amat peduli kepada masalah kebahagiaan. Jadi, kebahagiaan bagi mereka sendiri adalah berharga, dan harga itu terdapat padanya secara intrinsik. Karena itu seharusnya mereka tidak lagi mengajukan pertanyaan tentang apa baiknya suatu kebahagiaan, termasuk keba-hagiaan sesudah mati. Ia dengan sendirinya berharga, dan patut menjadi tujuan hidup manusia.

Demikian pula hakikat lain kebahagiaan sejati itu, seperti dinyatakan dalam ungkapan "pertemuan" dengan Tuhan, atau per-kenan dan ridla-Nya, adalah nilai-nilai intrinsik, yang positif (baik) pada dirinya sendiri. Karena itu ia

---

[48]Istilah *sa'âdah* kita temukan dalam Q., s. Hûd/11:105-108, "Pada hari ketika ajal itu tiba, tidak seorang pun berbicara kecuali dengan izin-Nya, sebagian dari mereka itu sengsara (*syaqî*) dan sebagian lagi bahagia (*sa'îd*) .... Adapun mereka yang diberi sa'âdah (kebahagiaan), maka berada di surga, kekal di dalamnya….".

uuuuu

menjadi tujuan hakiki hidup manusia, dan usaha untuk mencapainya akan memberi makna hakiki kepada hidup.

Masih tersisa beberapa hal yang harus diperjelas mengenai nilai ketuhanan sebagai tujuan hidup. Karena dalam kenyataan sehari-hari hampir tidak ada orang yang tidak memiliki suatu makna hidup, dalam pengertian tertentu, dan karena makna hidup itu bisa berbeda dari satu orang atau kelompok ke orang atau kelompok lain, maka berarti ada masalah tentang makna hidup yang benar dan makna hidup yang salah. Ini dibuktikan oleh fakta sejarah bahwa ideologi yang jelas sesat, seperti *Naziisme* Hitler, bisa menjadi anutan sejumlah besar manusia, dan mampu memobilisasi mereka untuk memperjuangkan terwujudnya ideologi tersebut. Berarti suatu ideologi yang sesat sekalipun, selalu mempunyai peluang untuk memberi makna dan tujuan hidup kepada seseorang atau kelompok orang. Bukti lain untuk dalil ini ditunjukkan oleh adanya kultus yang menjamur di banyak negeri, termasuk negeri-negeri maju seperti Amerika. Dari sudut pandangan para panganutnya, ideologi sesat itu tentu benar, tapi benar secara subyektif, yaitu menurut anggapan mereka sendiri.

Persoalannya kemudian, bagaimana menguji dan mengetahui bah-wa konsep tentang tujuan dan makna hidup mengandung kebenaran obyektif dan universal? Terhadap pertanyaan ini, Paul Edwards, misal-nya, menawarkan jawaban, bahwa kita barangkali harus membedakan antara makna dan tujuan hidup yang bisa disepakati oleh umat manusia secara rasional dan dengan ketulusan pengertian, dan makna serta tujuan hidup yang hanya secara sepintas saja nampak rasional dan penuh pengertian. Membaca buku Hitler, *Mein Kampf*, seseorang bisa saja mendapat kesan kerasionalan pandangan hidup Nazi, yakni secara sepintas lalu. Tetapi dalam penghadapannya kepada keseluruhan rasionalitas dan nilai kemanusiaan yang agung, *Mein Kampf* tentu tidak akan dapat bertahan.

Dengan perkataan lain, sepanjang menyangkut makna dan tujuan hidup manusia, taruhan yang amat menentukan ialah suara hati nurani. Makna dan tujuan hidup yang benar ialah yang ditopang oleh pertimbangan hati nurani yang tulus. Jika dunia mengutuk Naziisme, itu bukan karena orang-orang Nazi tidak mempunyai makna dan tujuan hidup (justru mereka dikenal fanatik berjuang untuk memenuhi makna dan tujuan hidup mereka), tetapi karena makna dan tujuan hidup mereka itu tidak dapat bertahan terhadap ujian hati nurani universal. Atas dasar itu, dapat dipastikan bahwa Naziisme, sebagai sumber makna dan tujuan hidup, adalah sesat. Demikian pula pandangan banyak orang tentang berbagai sistem ideologi yang lain, lebih-lebih tentang kultus-kultus.

Namun perkaranya tidak berhenti di sini. Kalau memang hati nurani itu benar menjadi sumber pertimbangan tentang otentik-tidak-nya suatu

pandangan tentang makna dan tujuan hidup, dan kenyataan bahwa masing-masing ideologi pun bisa mendapatkan jalan untuk dirasionalisasikan sesuai dengan hati nurani (sedikitnya, begitulah menurut masing-masing para pendukungnya), maka dalam praktik hati nurani pun tidak universal. Di sini kita memasuki suatu daerah pem-bahasan yang amat pelik, karena berhadapan dengan masalah kedirian kita yang paling mendalam, yaitu hakikat yang untuk mudahnya kita sebut kalbu.[49]

Sebagai hakikat diri yang paling mendalam, kalbu adalah hakikat diri yang paling pribadi. Hanya masing-masing pribadi kita sendiri yang mengetahui kalbu kita. Maka suara dan pertimbangan murni kalbu itu tempat taruhan amat penting bagi makna dan tujuan hidup kita. Seperti disabdakan Nabi Muhammad s.a.w., "Sesungguhnya semua amal perbuatan itu tergantung kepada niat."[50] Atau, seperti dikatakan filosof Kant, faktor yang paling menentukan dalam amal manusia ialah "kemauan baik" (*good will*), tujuan dan tingkah laku moral. Dan bunyi hati nurani yang mendalam dalam pribadi seseorang itu sepenuhnya otentik, sebab, seperti difirmankan dalam al-Qur'ân, "Allah tidak membuat dua kalbu untuk seseorang dalam ruang dadanya."[51] Dengan demikian, kalbu tidak bisa bohong.[52]

Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan Pencipta kalbu manusia itu, tepat karena kemahaesaan-Nya, adalah Dzat atau Wujud yang tak terjangkau manusia. Sebab Allah tidak mempunyai padanan dengan apa pun, dan tidak sebanding dengan siapa pun.[53] Juga tepat karena kemahaesaan-Nya, Tuhan tidak dapat didefinisikan dalam kerangka ruang dan waktu. Karena itu, Tuhan adalah Dzat Yang Maha Tinggi, yang bertahta di atas Singgasana (*'Arsy*), jauh di atas seluruh

---

[49]Banyak nama digunakan orang untuk hakikat kedirian yang paling mendalam itu. Dalam bahasa Arab, selain *qalb* juga digunakan *dlamîr*, *fu❻âd, lubb, nafs* dengan variasi tekanan maknanya. Hadîts Nabi menyebutkan "Ingatlah bahwa dalam jasad ada segumpal daging, bila ia baik, maka baiklah seluruh jasad, dan bila ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ingatlah, segumpal daging itu ialah kalbu."

[50]Sebuah Hadîts yang terkenal mengatakan, "Sesungguhnya semua amal perbuatan itu (tergantung) kepada niat-niat yang ada..." Menurut para ahli, "Hadîts Niat" ini menempati urutan tertinggi dalam tingkat kesahihan atau keabsahannya.

[51]Q., s. al-Ahzâb/33:4, "Tidaklah Tuhan membuat untuk seseorang dua buah kalbu dalam ruang dadanya….". Ungkapan "hatinya mendua" adalah lukisan yang paling tepat bagi sikap munafik: di satu pihak mengikuti kebenaran, tapi di lain pihak, dalam kesempatan atau situasi yang berbeda, mengikuti kepalsuan. Ini adalah tidak *fithrî* atau alami (natural), karena bertentangan dengan hukum Tuhan bahwa dalam rongga dada manusia tidak dibuat dua buah kalbu. (Lihat A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân, Text, Translation and Commentary* [Brentwood, Maryland: Amana Corp., 1983] h. 1102, catatan 3669).

[52]Sebuah Hadîts menyebutkan, "Dosa ialah sesuatu yang terbetik dalam dadamu (kalbumu) dan engkau sengit jika manusia mengetahuinya."

[53]Q., s. al-Syûrâ/42:11, "Tiada sesuatu apa pun yang menyerupai-Nya dan Q., s. al-Ikhlâsh/112:4, "Dan tiada seorang pun yang sepadan bagi-Nya."

wwwww

jagad raya,[54] dan sekaligus Maha Dekat kepada manusia, menyertai makhluk-Nya itu di mana pun berada, bahkan Dia lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya sendiri.[55]

Kedekatan Tuhan kepada manusia terwujud dalam kontak batin manusia dengan Penciptanya itu. Kontak dengan Tuhan menimbulkan rasa kesucian yang amat mendalam. Pasalnya, selain Tuhan adalah Wujud Yang Maha Suci (*al-Subbûh, al-Quddûs*), Dia adalah asal segala rasa kesucian. Tuhan pun mengilhami manusia dengan kemampuan membedakan yang suci dari yang keji, melalui hakikat diri manusia yang paling mendalam, yaitu kalbunya.[56] Kalbu adalah letak yang paling mendalam rasa kesadaran manusia. Antara kalbu dan diri manusia masih terdapat jarak, betapa pun kecilnya jarak itu, sehingga keduanya berhimpitan. Tetapi dalam jarak yang betapa pun kecilnya itu masih terdapat ruang bagi kehadiran Tuhan. Wujud Yang Serba Hadir (*Omnipresent*) itu senantiasa hadir dalam diri manusia, antara kalbu dan diri manusia itu sendiri.[57]

Suara kalbu yang paling bening akan terdengar oleh diri manusia ketika ia, dalam keheningan dirinya yang sempurna, berada dalam suasana "kontak" dengan Tuhan, Dzat Yang Maha Suci, pangkal segala kesucian. Justru, demi terpeliharanya kemurnian dan kesucian kalbu itu, manusia harus selamanya memelihara suasana kontak dengan Yang Maha Suci, dengan penuh rasa pasrah,

---

[54]Q., s. Thâhâ/20:5, "(Tuhan) Yang Maha Kasih, yang bertahta di atas 'Arasy." Dan Q., s. al-Ra❼d/13:2, "Allah yang mengangkat seluruh langit tanpa tiang yang nampak olehmu semua, kemudian Dia bertahta di atas ❻Arasy….". Dan beberapa lagi firman yang semakna.

[55]Q., s. al-Baqarah/2:186, "Dan bila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Diri-Ku, maka (jawablah) bahwa sesungguhnya Aku ini dekat….". Dan Q., s. al-Hadîd/57:4, "…Dan Dia (Tuhan) beserta kamu di mana pun kamu berada, dan Tuhan Maha mengetahui atas segala sesuatu yang kamu kerjakan." Juga Q., s. Qâf/50:16, "…Dan Kami (Tuhan) lebih dekat kepadanya (manusia) daripada urat lehernya sendiri."

[56]Q., s. al-Syams/91:7-8, "Demi pribadi (manusia) dan bagaimana Dia (Tuhan) menyempurnakannya, kemudian Dia ilhami pribadi itu kejahatannya dan ketaqwa-annya." Firman ini menunjukkan bahwa kalbu kita mempunyai potensi primordial untuk mengetahui mana yang benar dan mana yang salah (kesadaran moral), maka tinggallah bagaimana kita sendiri membawa potensi itu menjadi aktual. Dalam Kitab Suci terdapat beberapa firman yang mengandung makna yang sama.

[57]Q., s. al-Anfâl/8:24, "Hai sekalian orang yang beriman, sambutlah Tuhan dan Rasul-Nya ketika Dia menyeru kamu semua kepada sesuatu yang akan memberimu hidup, dan ketahuilah olehmu semua bahwa Allah menempatkan diri (*yahûl-u*) antara seseorang dengan kalbunya, dan kepada-Nyalah kamu sekalian akan digiring kembali." Di sini ada sedikit masalah terjemahan. Kata kerja *yahûl-u* dalam ayat itu juga berarti menghalangi atau menutup, tetapi di sini diterjemahkan dengan "menempatkan diri", mengikuti terjemahan Inggris A. Yusuf Ali, "*cometh in*." Karena itu dalam menafsirkan firman itu A. Yusuf Ali mengatakan,

"*... Man proposes, but God disposes. If the scheme or motive was perfectly secret from man, it was not secret from God. The heart is the innermost seat of man's affections and desires; but between this seat and man himself is the presence of the Omnipresent*." (A. Yusuf Ali, 420, catatan 1197).

dan dalam kerahasiaan pribadinya yang paling dalam.[58] Bahkan, di hadapan Tuhan, manusia harus tetap menunjukkan kesungguhan hatinya melawan unsur-unsur luar yang merusak dan menyimpangkannya dari kebenaran, dengan memohon secara tulus kepada Tuhan untuk ditunjukkan jalan menuju kesucian itu.[59]

Kenyataan bahwa kalbu manusia masih tetap terancam untuk menyimpang dari kesucian tanpa terasakan oleh yang bersangkutan sendiri, maka kesucian itu menjadi mustahil tanpa manusia terus menerus berjuang dan berusaha mendekati Tuhan (*taqarrub*). Oleh karena itulah Tuhan menjadi tujuan hidup, sekaligus pangkalnya, dan kesungguhan manusia yang tak kenal henti mendekati Tuhan itu adalah makna hidup hakiki manusia.[60]

Telah dikemukakan, Tuhan adalah Maha Dekat sekaligus Maha Jauh (Maha Tinggi, bertahta di atas 'Arasy). Kenyataan Ilahi ini mempunyai implikasi dalam hakikat hubungan manusia dengan Tuhan. Karena Maha Dekat, maka Tuhan selalu–dalam bahasa manusia yang serba terbatas ini–"tercapai", yakni "ditemui" oleh manusia (konsep agama tentang *liqâ'*).[61] Atau, seperti juga difirmankan dalam Kitab Suci, Tuhan selalu memenuhi panggilan siapa saja yang memanggil atau menyeru-Nya.[62]

Tetapi karena Dia itu Maha Tinggi, maka pengalaman seseorang "mencapai" atau "menemui" (boleh jadi juga "menemukan") Tuhan itu tidak

---

[58]Karena itu "kontak" dengan Tuhan, termasuk yang melalui dan menjadi tujuan ibadat-ibadat, harus dilakukan dengan penuh kerendahan hati dan keheningan diri, seperti difirmankan dalam Q., s. al-A'râf/7:55, "Serulah Tuhanmu sekalian dengan penuh kerendahan hati dan keheningan diri (*khufyah, privacy*). Sesungguhnya Dia (Tuhan) tidak suka kepada mereka yang melewati batas (berlebih-lebihan)." Firman ini dipertegas lagi dengan firman lain, Q., s. al-A'râf/7:205, "Dan ingatlah Tuhanmu dalam dirimu dengan penuh kerendahan hati dan rasa takut yang mendalam (*khîfah*) tanpa mengeraskan ucapan di waktu pagi dan petang, dan janganlah engkau termasuk orang-orang yang lalai." Berkenaan dengan ini, Yusuf Ali memberi tafsir, "*In prayer, we must avoid* any *arrogance or show loudness, or vanity of requests words. If excess is condemned in all things, it is specially worthy of condemnation when we go humbly before our Lord,-we poor creatures before the omnipotent. Who knowth all.*" (Yusuf Ali, h. 355, catatan 1033).

[59]Tidak seorang pun yang lepas dari keharusan memohon petunjuk kepada Tuhan agar dituntun ke jalan yang benar. Permohonan akan petunjuk Ilahi inilah salah satu tema pokok surah al-Fâti<u>h</u>a<u>h</u>, yang dibaca dan diaminkan dalam setiap salat.

[60]Maka salah satu keharusan sikap batin seorang yang beriman ialah dalam segala amal perbuatannya ia hanya terdorong untuk mendapatkan ridla atau wajah Tuhan, seperti dilukiskan dalam Q., s. al-Baqarah/2:272, ". . . Dan kamu tidaklah berderma kecuali untuk memperoleh wajah Tuhan. . ." Juga Q., s. al-Insân/76:9, "Sesungguhnya kami (orang-orang yang beriman) memberi makan kepadamu (orang-orang miskin) hanyalah untuk mendapatkan wajah Tuhan. Kami tidak mengharapkan dari kamu balas budi dan ucapan terimakasih."

[61]Lihat catatan 1 di atas.

[62]Q., s. al-Baqarah/2:186, "Dan bila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Diri-Ku, maka (jawablah) bahwa Aku ini dekat, Aku akan menyahut seruan orang yang menyeru, jika ia memang menyeru-Ku….".

dibenarkan dipandang dalam kerangka kemutlakan. Pengalaman itu harus dipandang sebagai suatu titik dalam perjalanan berproses terus-menerus menuju Tuhan, mengikuti garis lurus (*al-shirâth-u 'l-mustaqîm*) yang dengan penuh kejujuran dan ketulusan dibentangkan seseorang sebagai tali penghubung antara rasa kesucian kalbunya dengan sumber segala sumber bagi rasa kesucian: Tuhan Yang Maha Suci.

Karena Tuhan itu Maha Dekat dan bisa "ditemui" (meski secara nisbi, karena kenisbian manusia), maka mewujudkan makna hidup dan menemukan kebahagiaan dalam kehidupan nyata ini adalah sesuatu yang selalu terbuka dan penuh kemungkinan. Karena pengalaman ini mengaktual dalam kehidupan dunia, ia termasuk makna *terrestrial* hidup manusia. Tetapi agar bermakna sejati, suatu makna *terrestrial* harus terkait dengan makna kosmis. Suatu pengalaman hidup "bertemu" dengan Tuhan tidak substansial jika tidak didasari atas keyakinan adanya pertemuan dengan Tuhan yang lebih hakiki dalam kehidupan sesudah mati, sesuai dengan "*grand design*" Tuhan untuk seluruh ciptaan-Nya.[63]

Karena dialektika hidup manusia sendiri, makna *terrestrial* hidup itu, dalam wujudnya yang paling kongkrit, hampir tidak bisa dibedakan dari makna hidup akibat bentukan kebutuhan-kebutuhan nyata (*need-conditioned meaning of life*). Di sini manusia menghadapi ancaman kehilangan makna hidupnya, atau makna hidupnya menjadi palsu, yaitu jika ia kehilangan kaitan makna hidup yang terbentuk oleh kebutuhan nyata itu dengan makna hidup yang lebih tinggi, yang berdimensi kosmis.[64] Sebab, kendati makna hidup *terrestrial* itu, dari segi gunanya untuk memenuhi kebutuhan hidup benar-benar substansial (seperti, misalnya, seseorang yang merasa mendapat "panggilan batin" untuk menekuni profesi atau pekerjaannya), namun makna serupa itu, dalam analisa terakhir, bersifat sebagai penunjang belaka bagi hidup orang bersangkutan itu sendiri, jadi tidak eksistensial. Makna hidup eksistensial berdimensi kosmis, terkait dengan ketuhanan.

Oleh karena itu, suatu "*need-conditioned meaning of life*", yang juga berarti makna hidup *terrestrial*, akan menjadi makna hidup eksistensial hanya jika

---

[63]Q., s. Fushshilat/41:11, "Kemudian Dia (Tuhan) menyempurnakan penciptaan langit, dan langit itu berupa asap, maka berfirmanlah Dia kepada langit itu dan kepada bumi, "Datanglah kamu berdua (kepada-Ku) dengan taat (sukarela) atau terpaksa (mau tak mau)!' Keduanya menjawab, 'Kami datang (kepada-Mu) dengan sukarela."' Kata Yusuf Ali dalam tafsirnya, "*I take this to mean that God's design in creation was not to keep heaven and earth separate, but together, as we indeed are, being part of solar system, and travellers through space, crossing the path of several comets. And all matter created by God willingly obeys the laws laid down for it.*" (Yusuf Ali, h. 1289, catatan 4476).

[64]Firman Allah dalam Q., s. al-Hasyr/59:19 mengisyaratkan akan hal itu, "Dan janganlah kamu menjadi seperti mereka yang lupa kepada Allah, maka Allah pun membuat mereka lupa akan diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang fasiq". Lupa akan diri sendiri berarti kehilangan makna hakiki hidupnya.

zzzzz

diorientasikan kepada Tuhan sesuai dengan "*grand design*"-Nya untuk hidup manusia dalam kaitannya dengan seluruh alam ciptaan-Nya. Ini berarti tanpa mengetahui "*grand design*" Tuhan itu, mustahil manusia menempuh hidup sesuai dengan makna eksistensialnya.

Lalu apakah "*grand design*" Tuhan itu, dan bagaimana mengetahui-nya? Mungkin saja manusia bisa menerka-nerka "*grand design*" Tuhan itu. Tetapi karena pada dasarnya masalah ini bersifat supra empiris, maka jalan mengetahui secara sempurna "*grand design*" Tuhan itu ialah dengan bersandar kepada "berita" yang dibawa oleh para pembawa "berita" (Arab: *Nabî*) dari Tuhan. "Berita" itu mengatakan bahwa Tuhan merancang manusia begitu rupa sehingga tuntutan paling pokok ialah agar manusia selalu berusaha menyempurnakan jati-diri (*khuluq*, jamak: *akhlâq*)-nya.[65] Karena kesempurnaan *akhlâq* (akhlak) itu harus diperjuangkan terus menerus, maka manusia adalah makhluk akhlak, *moral being*.

Maka sebagai jalan bagi manusia untuk menyempurnakan jati-dirinya itu, Tuhan juga menampilkan diri, melalui "berita" yang dibawa nabi-nabi, dalam bentuk kualitas-kualitas moral. Melalui persepsinya terhadap kualitas-kualitas Ilahi seperti sifat Maha Kasih-Sayang, Maha Pengampun, Maha Adil, dan seterusnya, manusia menghayati nilai-nilai luhur kejatidirian, keakhlakan dan moralitas.[66] Dan penghayatannya yang intensif akan membuka jalan dalam dirinya (kalbunya) bagi nilai-nilai itu untuk diinternalisasi. Manusia tidak akan menjadi Tuhan, tetapi dengan rasa ketuhanan yang mendalam (*rabbânîyah, taqwâ*) ia akan tumbuh menjadi makhluk akhlaki yang luhur, yang meresapi unsur-unsur kualitas ilahiah.[67] Meski perjuangan manusia menyem-purnakan jati-dirinya itu berpedoman dan menuju kepada Tuhan, tidaklah berarti untuk kepentingan Tuhan, melainkan untuk kepenting-an diri manusia sendiri. Karena

---

[65]Sebuah Hadîts Nabi yang amat terkenal mengatakan, "Sesungguhnya aku (Nabi Muhammad) diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlaq mulia. Perkataan Arab *akhlâq* (jamak dari *khuluq*) adalah seakar kata dengan *khalq* yang artinya kejadian, ciptaan, yakni, jati-diri. Ini sama makna generiknya dengan perkataan *fithrah*. Maka agama juga disebut *fithrah* yang diturunkan (*al-fithrat al-munazzalah*, Ibn Taymîyah), karena merupakan konsistensi jati-diri manusia dan penyempurnaannya.

[66]Kualitas-kualitas Ilahi itu tersimpul dalam *al-asmâ' al-husnâ*, yaitu "nama-nama indah" Tuhan, yang manusia diperintahkan menyeru Tuhan (menghayati-Nya) melalui nama-nama itu. Q., s. al-A'râf/7:180, "Dan bagi Tuhan ada nama-nama yang indah, maka serulah Dia dengan nama-nama indah itu….".

[67]Hadîts-hadîts yang terutama terkenal di kalangan kaum sufi mengatakan, "Ber-akhlaqlah dengan akhlaq Tuhan," dan "Bersifatlah dengan sifat Tuhan." Tentu saja tidak dalam arti meniru untuk menyamai Tuhan, suatu hal yang mustahil. Tetapi ialah untuk meresapi nilai-nilai moral yang lengkap dan tinggi, serta menginternalisasikannya. Maka sebuah Hadîts (oleh Muslim) mengatakan, "Yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga ialah taqwa kepada Allah dan keluhuran budi pekerti."

aaaaaa

itu ia harus mengaktualisasikan sikap hidup yang menempatkan diri sebagai bagian dari kemanusiaan universal, dan dengan nyata menunjukkan kepeduliannya kepada kehidupan sesama manusia.[68] Kesimpulan dari itu semuanya ialah bahwa nilai ketuhanan merupakan wujud tujuan dan makna hidup kosmis dan eksistensial manusia, dan nilai kemanusiaan merupakan wujud makna *terrestrial* hidup manusia.

[68]Salah satu ungkapan yang amat terkenal, yang diambil dari al-Qur'ân menyang-kut keharusan memelihara tali hubungan dengan Allah dan tali hubungan dengan sesama manusia ini, "Mereka ditimpa kenistaan di mana pun mereka berdiam, kecuali dengan tali hubungan dari Allah dan tali hubungan dari sesama manusia....". (Q., s. Âlu 'Imrân/3:112). Maka dimensi kemanusiaan yang *terrestrial* dan dimensi Ketuhanan yang kosmis harus ada secara bersama, saling berkait dan tak terpisahkan satu sama lain.

bbbbbb

SIMPUL-SIMPUL KEAGAMAAN PRIBADI: TAQWA, TAWAKAL, DAN IKHLAS

Makna Islâm

Dalam perbendaharaan kata sehari-hari, di samping perkataan iman (*îmân*), Islam (*islâm*) dan ihsan (*ihsân*), dikenal dan digunakan pula secara meluas perkataan taqwa (*taqwâ*), tawakal (*tawakkal*) dan ikhlas (*ikhlâsh*). Semuanya menunjukkan berbagai kualitas pribadi seorang yang beriman kepada Allah. Kualitas-kualitas itu membentuk simpul-simpul keagamaan pribadi, sebab semuanya terletak dalam inti kedirian seseorang dan berpangkal pada batin dalam lubuk hatinya.

Keagamaan, dalam makna intinya sebagai kepatuhan (*dîn*) yang total kepada Tuhan, menuntut sikap pasrah kepada-Nya yang total (*islâm*) pula, sehingga tidak ada kepatuhan atau *dîn* yang sejati tanpa sikap pasrah atau *islâm*. Inilah sesungguhnya makna firman Ilahi dalam Q., s. Âlu 'Imrân/3:19 yang amat banyak dikutip dalam berbagai kesempatan, *Inna al-dîn-a 'ind-a 'l-Lâh-i 'l-Islâm* (Baca: *Innaddina 'inda llâhil Islâm*), "Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam". Bila diterjemahkan mengikuti makna asal kata-kata di situ, artinya menjadi "Sesungguhnya kepatuhan bagi Allah ialah sikap pasrah (kepada-Nya)". (Muhammad Asad menerjemahkan [Ing-gris], "*Behold, the only [true] religion in the sight of God is [man's] self-surrender unto Him*"; sementara A. Yusuf Ali menerjemahkan [juga Inggris], "*The Religion before God is Islam [submission to His Will]*").[69]

---

[69]Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* h. 69; dan A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân*, h. 126. Sedangkan makna kata-kata *dîn*, salah satunya ialah yang berasal dari berbagai makna kata kerja "*dâna-yadînu*" yang artinya tunduk. (*Al-Farâ'id, Arabic-English Dictionary,* s.v. "*dâna li*", *[to submit to]*).

cccccc

Firman lain yang berkaitan langsung dengan ini, dan yang juga banyak dikutip, ialah Q., s. Âlu 'Imrân/3:85, "Dan barangsiapa mengikut agama selain *al-islâm* (sikap pasrah kepada Tuhan), maka ia tidak akan diterima, dan di akhirat ia akan termasuk golongan yang merugi".[70] Ini adalah sebentuk penegasan bahwa beragama tanpa sikap pasrah itu tak bermakna.

Karena itu korelasi antara kualitas-kualitas taqwa, tawakal dan ikhlas dengan kesadaran berketuhanan adalah mutlak. Oleh sebab itu, sebagai simpul-

---

[70]Terhadap firman ini, Yusuf Ali memberi komentar:

The Muslim position is clear. The Muslim does not claim to have a religion peculiar to himself. Islam is not a sect or an ethnic religion. In its view all Religion is one, for the Truth is one. It was the religion preached by all the earlier Prophets. It was the truth taught by all the inspired Books. In essence it amounts to a consciousness of the Will and Plan of God and a joyful submission to that Will and Plan. If anyone wants a religion other than that, he is false to his own nature, as he is false to God's Will and Plan. Such a one cannot expect guidance, for he has deliberately renounced guidance. (A. Yusuf Ali, h. 145, catatan 418)

A. Yusuf Ali dengan keterangannya itu dapat dibandingkan dengan Muhammad Asad yang mengatakan,

... it is obvious that the Qur'ân cannot be correctly understood if we read it merely in the light of later ideological developments, losing sight of its original purport and the meaning which it had and was intended to have–for the people who first heard it from the lips of the Prophet himself. For instance, when his contemporaries heard the words *islâm* and *muslim* they understood them as denoting man's "self-surrender to God" and "one who surrenders himself to God," without limiting these terms to any specific community or denomination–e.g., in 3:67, where Abraham is spoken of as having "surrendered himself unto God" (*kâna musliman*), or in 3:52, where the disciples to God (*bi-annâ muslimûn*)". In Arabic, this original meaning has remained unimpaired, and no Arab scholar has ever become obvious of the wide connotation of these terms. Not so, however, the non-Arab of our day, believer and nonbeliever alike: to him *islâm* and *muslim* usually bear a restected, historically circumscribed significance, and apply exclusively to the followers of the Prophet Muhammad. …. (Asad, h. vi [Foreword]).

Kutipan panjang dari keterangan-keterangan Ali dan Asad itu dikemukakan untuk menyadarkan kita semua tentang makna "generik" kata-kata *islâm*, yang bagi para penafsir modern itu menurut asalnya tidak terbatas penggunaannya hanya kepada para pengikut Nabi Muhammad. Namun terdapat juga perkem-bangan historis (jadi, juga sosiologis) yang perlu diperhatikan. Dalam perkembangan itu, kata-kata Islam memang tumbuh menjadi nama sebuah agama, lengkap dengan pelembagaan dan pranatanya sendiri, yaitu agama Nabi Muhammad. Hal ini dikukuhkan oleh fakta bahwa agama Nabi Muhammad adalah yang paling sadar diri bahwa tujuan pokoknya ialah mengajak dan mengajar manusia untuk pasrah kepada Tuhan. Berkenaan dengan ini menarik mengutip W. C. Smith,

... The first observation is that of all the world's religious traditions the Islamic would seem to be the one with a built-in name. The word "Islam" occurs in the Qur'an itself, and Muslims are insistent on using this term to designate their system of faith. In contrast to what has happened with other religious communities, as we have partly seen, this is not a name devised by outsiders, those inside resisting or ignoring or finally accepting .... The Muslim world, then, is definitely and explicitly conscious of something that it calls, and is persuaded that it ought to call, a religion, as one among others but its own case one given as by God. (W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* [New York: The New American Libray of the World Literature, 1964], h. 75 dan 77).

dddddd

simpul keagamaan (*religiusitas*) pribadi, kualitas-kualitas taqwa, tawakal dan ikhlas merupakan bagian penting berbagai wujud nyata kepasrahan total kepada Tuhan di tingkat perorangan. Selanjut-nya, kualitas-kualitas itu menjadi sumber perilaku orang bersangkutan dalam pergaulannya dengan sesama manusia, dan ikut memberi bentuk serta warna pola pergaulan itu. Maka, meski dari segi *locus*-nya taqwa, tawakal dan ikhlas adalah kualitas-kualitas keagamaan pribadi, semua itu mempunyai implikasi sosial yang kuat dan langsung. Sebagaimana dimensi sosial kehidupan manusia sebagian ditentukan oleh *sum total* kepribadian para anggotanya, maka taqwa, tawakal dan ikhlas para pribadi itu pun ikut menentukan corak masyarakat dan berpengaruh kepada kuat-lemahnya serta tinggi-rendahnya kualitas masyarakat itu. Pada konteks ini, menarik untuk membahas nilai-nilai relijiusitas pribadi tersebut. Mengingat salah satu ukuran kesejatian nilai-nilai taqwa, tawakal dan ikhlas, sebagai simpul-simpul keagamaan pribadi yang mendalam, ialah kemampuan orang bersangkutan mewujudkan-nya dalam tingkah-laku sosialnya.

Makna Taqwa

Selama masih berada di Makkah, Rasulullah s.a.w. dan kaum beriman pengikut beliau bersembahyang dengan menghadap sekaligus ke Ka‘bah dalam Masjid Harâm dan ke Bayt Maqdis di Yerusalem. Hal itu dilakukan dengan cara mengambil posisi salat di sebelah selatan Ka‘bah, sehingga pada waktu bersamaan juga menghadap ke Yerusalem di sebelah utara. Setelah berhijrah ke Madînah, cara tersebut tidak bisa lagi dilakukan, karena pertentangan antara arah Makkah (selatan) dan Yerusalem (utara) dari Madînah. Karena itu, Nabi s.a.w. dan kaum beriman dalam bersembahyang hanya menghadap ke utara, ke arah Yerusalem.[71]

Berkiblat ke Yerusalem itu–sejalan dengan berbagai penegas-an dalam al-Qur’ân dan Sunnah–mengandung makna pengakuan akan kesucian kota itu dan

[71]Sebelum masa kerasulan (pada umur 40 tahun), Nabi Muhammad, begitu pula masyarakat Arab di Makkah, telah biasa melakukan sembahyang dengan menghadap Ka‘bah. Ini tidak dari wahyu Ilahi, tapi timbul dari rasa hormat yang umum kepada bangunan suci itu, sejak dibangun (kembali) oleh Nabi Ibrâhîm dan putranya, Ismâ‘îl, meskipun bangunan itu penuh dengan berhala. Tapi karena Nabi menyadari kesuci-anYerusalem yang saat itu merupakan pusat monoteisme, maka beliau selalu bersembahyang dengan menghadap posisi sebelah selatan Ka‘bah, sehingga sekaligus juga menghadap Yerusalem. Baru setelah hijrah ke Madînah, selama enam belas bulan Nabi hanya menghadap Yerusalem, kemudian turun perintah untuk menghadap Makkah saja.

eeeeee

keabsahan agama serta para nabi yang pernah muncul di sana.[72] Maka orang-orang Yahudi merasakan adanya sedikit afinitas dengan Nabi dan kaum beriman, meskipun, karena keangkuhan, mereka tidak bersedia mengakui keabsahan agama yang dibawa Nabi itu.

Tetapi Nabi s.a.w. sendiri menyadari Makkah dengan Ka'bahnya adalah lebih dekat ke hati bangsa Arab daripada Yerusalem. Dan dari sudut sejarah perkembangan monoteisme (*tawhîd*), Makkah mempu-nyai makna yang lebih penting daripada Yerusalem, juga jauh lebih tua.[73] Oleh karena itu Nabi s.a.w. senantiasa berdo'a, memohon kepada Tuhan agar diperkenankan mengubah kiblat salat dari Yerusalem ke Makkah.

Ketika Rasulullah s.a.w., atas izin dan perkenan Tuhan, akhirnya mengubah kiblat, terjadi kegaduhan di masyarakat Madînah. Beberapa kalangan dari para pengikut Nabi sendiri merasa masygul dengan perubahan itu.[74] Namun kegaduhan yang lebih besar terjadi di kalangan orang-orang Yahudi Madînah, yang melihat perubahan kiblat itu sebagai skandal dan menunjukkan tidak adanya kesungguhan dalam agama Nabi s.a.w. Mereka kemudian mempertanyakan, apakah agama yang "suka berubah kiblat" seperti itu masih

---

[72]Pengakuan kepada kedudukan suci Yerusalem itu tercermin dari berbagai penegasan dalam al-Qur'ân sendiri. Selain kisah perjalanan malam (*isrâ'*) yang terkenal, kedudukan Yerusalem sebagai kota suci Islam tersimpulkan dari hakikat wahyu Ilahi kepada Nabi Muhammad sebagai bagian dari rentetan wahyu-wahyu Ilahi sebelumnya, baik untuk mengembangkan, mengoreksi ataupun mengganti, sebagaimana difirmankan dalam Q., s. al-Nisâ'/4:163-164, "Sesungguhnya telah Kami (Tuhan) wahyukan kepadamu (Muhammad) sebagaimana telah Kami wahyukan kepada Nûh serta para nabi sesudahnya, dan sebagaimana telah Kami wahyukan kepada Ibrâhîm, Ismâ'îl, Ishâq, Ya'qûb dan anak cucunya, serta kepada 'Îsâ, Ayyûb, Yûnus, Hârûn dan Sulaymân. Sedangkan kepada Dâwûd telah Kami berikan Zabûr. Rasul-rasul yang telah Kami kisahkan sebelumnya kepadamu (Muhammad), dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan kepadamu. Dan Allah telah berbicara langsung dengan Mûsâ". Tokoh-tokoh yang disebutkan dalam firman itu, selain Nûh, sangat erat terkait dengan Yerusalem, pusat agama Yahudi dan Kristen.

[73]Makkah jauh lebih tua daripada Yerusalem adalah fakta sejarah. Diketahui bahwa Nabi Ibrâhîm bertiga dengan istrinya, Hajar, dan anaknya, Ismâ'îl, pergi ke Makkah (dan kemudian Ismâ'îl dan ibunya menetap di sana). Kemudian Ibrâhîm dan Ismâ'îl menerima perintah Tuhan untuk membangun (kembali) Ka'bah, sekitar abad ke-18-17 S.M. Al-Qur'ân juga menyebutkan bahwa Ka'bah di Makkah itu adalah rumah suci yang pertama kali dibangun untuk umat manusia (Q., s. Âlu 'Imrân/3:96). Sedangkan Yerusalem, yang oleh orang Arab disebut Bayt Maqdis atau al-Quds (Tempat Suci), itu baru direbut oleh Dâwûd, salah seorang keturunan Ibrâhîm lewat Ishâq, pada sekitar tahun 1000 S.M. dan dijadikan ibukota kerajaannya, gabungan antara Israel dan Yudea. Baru sejak itulah Yerusalem menjadi kota suci, khususnya setelah Raja Nabi Sulaymân, anak Dâwûd, membangun *Haykal Sulaymân* (*Solomon Temple*, Kuil Sulaiman) yang dikenal orang Arab sebagai al-Masjid al-Aqshâ. (Lihat Britannica, s.v. "Abraham" dan "Jerusalem").

[74]Bahwa ada sebagian kalangan para pengikut Nabi yang masygul dengan perubahan kiblat, itu dituturkan oleh para ahli tafsir al-Qur'ân, antara lain dalam Tafsîr Ibn Katsîr (4 jilid), jilid I, h. 208.

memiliki keotentikan mengingat–begitu agaknya jalan pikiran mereka–masalah kiblat dalam sembahyang adalah prinsipil sekali?[75]

Menghadapi situasi demikian, sungguh menarik jawaban yang diwahyukan Allah kepada Nabi-Nya, yang dengan tegas memban-tah "premis" orang-orang Yahudi mengenai makna kiblat dalam salat. Allah berfirman:

ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن
بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنّبيّين وآتى المال على حبّه
ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل والسآئلين وفي الرّقاب
وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في
البأسآء والضّرّآء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتّقون
(البقرة/2: 177)

> Bukanlah kebajikan itu ialah bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah timur atau pun barat! Tetapi kebajikan itu ialah bahwa seseorang beriman kepada Allah dan kepada Hari Kemudian, para malaikat, kitab-kitab suci, dan para nabi. Dan dia itu mendermakan harta—betapapun cintanya kepada harta itu—untuk sanak-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, orang yang dalam perjalanan, peminta-minta, dan orang yang terbelenggu. Dia itu juga menegakkan salat dan melaksana-kan zakat (atau menjaga kesucian [diri]). Dan (kebajikan itu) ialah orang-orang yang memenuhi janji jika mereka berjanji, dan orang-orang yang tabah dalam kesusahan atau pun kemalangan, dan dalam masa-masa sulit. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertaqwa.[76]

Dari firman itu jelas sekali bahwa masalah arah menghadap dalam beribadah bukan hal yang sedemikian prinsipilnya sehingga harus dipandang sebagai kebajikan (*al-birr*) itu sendiri. Ia hanyalah segi lahiriah keagamaan, yang berfungsi sebagai lambang sesuatu yang lebih hakiki, yaitu ketaatan kepada Tuhan dan kesatuan pandangan hidup kaum beriman. Lambang (simbol) tidaklah dimaksudkan sebagai tujuan pada dirinya sendiri, sehingga jika tidak dipahami dengan tepat akan berarti suatu kekosongan. Firman itu dengan jelas

---

[75]Ketika Rasulullah s.a.w. diperintahkan untuk memindahkan kiblat salatnya dari Yerusalem ke Makkah, orang-orang yang tidak paham, khususnya orang-orang Yahudi Madînah, bertanya-tanya (Q., s. al-Baqarah/2:142): "Orang-orang yang tidak paham di antara manusia akan berkata, 'Apakah gerangan yang menyebabkan mereka berpaling dari kiblat yang sebelumnya digunakan itu?' Katakanlah (hai Muhammad) kepada mereka itu, 'Kepunyaan Tuhanlah timur maupun barat, dan Dia memberi petunjuk ke jalan lurus kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya.'" (Selanjutnya, lihat catatan No. 8 berikut ini)

[76]Q., s. al-Baqarah/2:177. Firman ini merupakan bagian atau kelanjutan dari jawaban Ilahi kepada mereka yang meragukan kebenaran Nabi hanya karena pindah kiblat.

mengajarkan bahwa hakikat harus dicari, dan ditemukan, di balik lambang-lambang dan bentuk-bentuk lahiriah.[77]

Karena itu firman tersebut memberi rincian tentang nilai-nilai kebajikan dan taqwa yang sebenarnya. Nilai-nilai yang disebutkan dalam firman itu, menurut A. Yusuf Ali, berkisar sekitar empat hal, yaitu (1) keimanan kita harus sejati dan murni; (2) kita harus siap untuk memancarkan iman ke luar dalam bentuk tindakan kemanusiaan kepada sesama; (3) kita harus menjadi warga masya-rakat yang baik, yang mendukung sendi-sendi kehidupan kemasyarakatan; dan (4) jiwa pribadi kita harus teguh dan tak goyah dalam setiap keadaan. Semua itu saling berkait, namun bisa dipandang secara terpisah.[78]

Jika nilai-nilai itu bisa disebut sebagai manifestasi taqwa, maka taqwa sendiri, dalam maknanya yang serba meliputi dan bulat, hanya dapat dipahami sebagai "kesadaran ketuhanan" (*God-consciousness*), yaitu kesadaran tentang adanya Tuhan Yang Maha-hadir (*Omnipresent*) dalam hidup kita. Kesadaran seperti itu membuat kita mengetahui dan meyakini dalam hidup ini tidak ada jalan menghindar dari Tuhan dan pengawasan-Nya terhadap tingkah laku kita.

Kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam hidup ini mendorong kita untuk menempuh hidup mengikuti garis-garis yang diridlai-Nya, sesuai dengan ketentuan-Nya. Maka kesadaran itu memperkuat kecenderung-an alami (*fithrah*) kita untuk berbuat baik (*hanîfîyah*), sebagaimana disuarakan dengan lembut oleh hati nurani (*nûrânî*, bersifat cahaya) atau kalbu kita. Pada gilirannya, dorongan batin itu mewujud-nyata dalam rincian nilai-nilai yang disebutkan dalam firman Ilahi di atas.

Taqwa, dalam pengertian mendasar demikian, adalah sejajar dengan pengertian *rabbânîyah* (semangat ketuhanan) dalam firman yang lain, yang menuturkan salah satu tujuan pokok diutusnya seorang nabi atau rasul kepada umat manusia. Kata-kata *rabbânîyah* meliputi "sikap-sikap pribadi yang secara sungguh-sungguh berusaha memahami Tuhan dan mentaati-Nya", sehingga dengan sendirinya ia mencakup pula kesadaran akhlâqî manusia dalam kiprah hidupnya di dunia ini.[79] Oleh karena itu, terdapat korelasi langsung antara taqwa

---

[77]Memberi komentar untuk firman ini, A. Yusuf Ali menegaskan adanya "peringatan terhadap formalisme yang mematikan" (*warning against deadening forma-lism*) tentang kebajikan (*al-birr*), taqwa dan nilai keagamaan yang lain. Demikian pula pandangan Muhammad Asad, yang mengatakan adanya penegasan al-Qur'ân tentang prinsip bahwa semata-mata mengikuti bentuk-bentuk lahiriah tidaklah memenuhi persyaratan taqwa (*Thus the Qur'an stresses the principle that more compliance with outward forms does not fulfil the requirements of piety*.) (Lihat, A. Yusuf Ali, h. 69, cat. 177; dan Asad, h. 36, cat. 143).

[78]A. Yusuf Ali, *op. cit.*

[79]Q., s. Âlu 'Imrân/3:79, "Dan tidaklah sepatutnya bagi seorang manusia diberi Allah kitab suci, kebijaksanaan dan kenabian, kemudian berkata kepada umat manusia, 'Jadilah kamu sekalian

dan akhlaq atau budi luhur, sedemikian rupa sehingga Nabi menegaskan bahwa "Yang paling banyak memasukkan seseorang ke dalam surga ialah taqwa kepada Allah dan budi luhur".[80] Sedangkan menyempurnakan budi luhur itu, sebagaimana ditegaskan Nabi sendiri, adalah tujuan akhir kerasulan beliau.[81]

Seperti halnya taqwa, yang mendasari budi luhur itu, tidak terpenuhi hanya karena ketaatan lahiriah semata, budi luhur pun tidak menghendaki formalisme yang berlebihan. Diisyaratkan dalam Kitab Suci bahwa perbuatan baik, meskipun tidak akan batal karena dimanifestasikan kepada orang banyak secara wajar, akan lebih baik lagi jika dilakukan secara diam-diam.[82]

Makna Tawakal

Secara harfiah, "tawakal" (Arab, dengan ejaan dan vokalisasi yang benar: *tawakkul*) berarti bersandar atau mempercayai diri. Dalam agama, tawakal ialah sikap bersandar dan mempercayakan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Karena mengandung makna "memper-cayakan diri", maka tawakal merupakan implikasi langsung iman. Sebab iman tidak saja berarti "percaya akan adanya" Tuhan (sesuatu yang orang-orang musyrik Makkah di zaman Jahiliah pun melakukan), tapi lebih bermakna "mempercayai" atau "menaruh kepercayaan" kepada Tuhan satu-satu-Nya tanpa sekutu, yaitu Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Maka tidak ada tawakal tanpa iman, dan tidak ada iman tanpa tawakal: "…Dan kepada Allah hendaknya kamu sekalian bertawakal, kalau benar kamu adalah orang-orang yang beriman."[83] Bahkan tidak ada iman, dan tidak pula ada sikap pasrah kepada Allah (*islâm*), tanpa tawakal, begitu pula sebaliknya: "…kalau

---

hamba-hamba untukku, dan bukan hamba Tuhan.' Melainkan (ia akan berkata), Jadilah kamu sekalian orang-orang yang bersemangat ketuhanan (*rabbânîyîn*), dengan menyebarkan ajaran Kitab Suci dan dengan pendalaman akan ajaran Kitab Suci itu oleh kamu sendiri." Menurut Asad, makna perkataan Arab *rabbânî* mendekati makna perkataan Inggris "*a man of God*", yakni, "manusia berketuhanan." Dan dari firman itu dapat dipahami bahwa membentuk masyarakat manusia yang *rabbânî* termasuk tujuan pokok tugas suci seorang nabi. (Cf. Asad, 79, cat. 62).

[80]Hadîts oleh al-Tirmidzî dan disahihkan oleh al-Hâkim (*Bulûgh al-Marâm* h. 309, Hadîts No. 1561).

[81]Sebuah Hadîts yang amat terkenal, *Innamâ bu'itst-u li utammima makârim-a 'l-akhlâq* (sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran budi).

[82]Prinsip ini misalnya bisa disimpulkan dari firman, Q., s. al-Baqarah/2: 271, "Jika sedekah-sedekah itu kamu nampakkan, maka itu pun baik saja. Tetapi jika kamu sembunyikan dan kamu berikan (langsung) kepada orang-orang yang memerlukan (*al-fuqarâ'*), maka hal itu lebih baik bagi kamu, dan Dia (Allah) akan menutup sebagian dari kejahatan-kejahatanmu. Allah Maha Mengetahui apa pun yang kamu perbuat."

[83]Q., s. al-Mâ'idah/5:23.

kamu sekalian benar-benar beriman kepada Allah, maka bertawakallah kepada-Nya, jika memang kamu orang-orang yang pasrah (*muslim*)."[84]

Berbeda dengan kesan kebanyakan orang, tawakal bukanlah sikap pasif dan bersemangat melarikan diri dari kenyataan (eskapis). Tawakal adalah sikap aktif, dan tumbuh hanya dari pribadi yang memahami dan menerima kenyataan hidup dengan tepat pula. Sebab pangkal tawakal ialah kesadaran diri bahwa perjalanan pengalaman manusia secara keseluruhan dalam sejarah–untuk tidak mengatakan perjalanan pengalaman perorangan dalam kehi-dupan diri pribadi–tidak akan cukup untuk menemukan hakikat hidup. Sebagian besar dari hakikat itu tetap merupakan rahasia Ilahi yang tidak ada jalan bagi makhluk untuk menguasainya.[85]

Kesadaran serupa itu tidak saja merupakan suatu "realisme metafisis", tetapi juga memerlukan keberanian moral, karena bernilai aktif. Yaitu keberanian moral untuk menginsafi dan mengakui keterbatasan diri sendiri setelah usaha yang optimal, dan untuk menerima kenyataan bahwa tidak semua

---

[84]Q., s. Yûnus/10:84.

[85]Di kalangan orang kebanyakan (awam, umum), tawakal memang lebih sering diartikan sebagai sikap pasif, menunggu apa saja yang bakal terjadi pada diri seseorang atau lainnya, tanpa usaha aktif atau ikhtiar meraih atau menolak. Sesungguhnya pengertian tawakal seperti ini menyalahi ajaran agama seperti dianut oleh kebanyakan ulama. Kiai H. Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> ibn 'Umar Samarânî (Kiai Shaleh Darat) menjelaskan hal ini (dalam bahasa Jawa, huruf Pego) demikian:

Anapon mungguh kersane *jumhûr al-muhaqqiqîn* iku setuhune tawakal iku ora dadi nafekaken *kasab*. Maka ana wong iku *kasab* sartane tawakal, lan ora rusak tawakal kalawan sabab *kasab*, mengkono ora. Kerana maknane tawakal iku ngandel ing Allih Subhanahil wa Ta'âlâ lan gendolan marang Allah, senajan sartane nglakoni *asbâb al-kasab*. Alhasil ing dalem zaman iki utama *kasab*, balik wajib *kasab*, kerana ora sampurna *imân al-'awâmm* lan Islame awan anging kalawan *mâl*. Riwayat sangking Sayyidina Anas r.a., *qâla* (Rasulullah) s.a.w., "*Ni'ma al-awn 'alâ taqwâ 'lâh al-mâl*", (Ana dene bagus-baguse perkara ingkang mitulungi ingatase *taqwâ 'llâ* iku arta. '*Wa qâla* (Rasulullah) s.a.w., "*Inna al-fâqah li ashhâbi sa'âdah wa inna al-ghinâ li al-mu'min fî âkhir al-zamân sa'âddah*". (Ana dene fakire sahabat ingsun iku begja, lan setuhune sugih keduwe wong mukmin besuk ing dalem *âkhir al-zamân* iku *sa'âdah). Rawâhu* Jâbir. *Wa qâla* (Rasulullah) s.a.w., "*Izz al-mu'min ghinâ 'uhû 'an al-nâs*." (Ana dene mulyane wong mukmin iku sugihe sangking manusa).

(Adapun menurut pendapat sebagian besar para ahli, tawakal tidak berarti menghilangkan kerja (*kasab*). Ada orang bekerja (aktif) dan tetap bertawakal, dan tawakalnya itu tidak rusak karena kerja. Sebab makna tawakal ialah percaya kepada Allah s.w.t. dan berpegang kepada-Nya, meskipun disertai tindakan menempuh cara-cara kerja. Kesimpulannya, pada zaman sekarang lebih baik kerja, malah wajib, karena iman orang umum dan keislaman mereka tidak sempurna kecuali dengan adanya harta. <u>H</u>adîts riwayat Anas r.a. menceritakan bahwa Rasulullah s.a.w. bersabda, "Sebaik-baik penopang bagi taqwa kepada Allah ialah harta." Dan sabda beliau lagi, "Kemiskinan bagi sahabat-sahabatku adalah kebahagiaan, dan kekayaan bagi orang-orang beriman di akhir zaman adalah kebahagiaan." (Diriwayatkan oleh Jâbir). Beliau (Nabi s.a.w.) juga bersabda, "Kemuliaan seorang mukmin ialah kemandiriannya dari orang lain". (H. Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> ibn 'Umar Samarânî, Tarjamah *Sabîl al-'Abîd 'alâ Jawharat al-Taw<u>h</u>îd* [sebuah tarjamah Jawa kitab 'Jawharat al-Taw<u>h</u>îd' disertai uraian], tanpa data penerbitan, h. 318-319)

persoalan dapat dikuasai dan diatasi tanpa bantuan (*inâyah*) Tuhan Yang Maha Kuasa.[86]

Dalam Kitab Suci, seruan kepada manusia untuk bertawakal kepada Allah itu dikaitkan dengan berbagai ajaran dan nilai:

(1) Sebagaimana telah dikemukakan, tawakal dikaitkan dengan sikap percaya (*îmân*) kepada Allah dan pasrah (*islâm*) kepada-Nya.
(2) Tawakal kepada Allah diperlukan setiap kali usai mengambil keputusan penting (khususnya keputusan yang menyangkut orang banyak melalui musyawarah), guna memperoleh keteguhan hati dan ketabahan dalam melaksanakannya, serta agar tidak mudah mengubah keputusan itu.[87]
(3) Tawakal juga dilakukan agar terbit keteguhan jiwa menghadapi lawan dan agar perhatian kepada usaha untuk menegakkan kebe-naran tidak terpecah karena adanya lawan itu, dengan keyakinan bahwa Tuhanlah yang akan melindungi dan menjaga kita.[88]
(4) Tawakal juga diperlukan untuk mendukung perdamaian antara sesama manusia, terutama jika perdamaian itu juga dikehendaki oleh mereka yang memusuhi kita.[89]
(5) Sikap mempercayakan diri kepada Tuhan juga merupakan konsis-tensi keyakinan bahwa segala sesuatu akan kembali kepada-Nya dan bahwa kita harus menyembah Dia Yang Maha Esa itu saja.[90]
(6) Tawakal kepada Allah juga dilakukan karena Dia-lah Yang Maha-hidup dan tak akan mati. Dia-lah Realitas Mutlak dan Mahasuci, yang senantiasa memperhitungkan perbuatan hamba-hamba-Nya.[91]
(7) Kita bertawakal kepada Allah karena Dialah yang Maha Mulia dan Maha Bijaksana. Dengan tawakal kita menghapus kekhawatiran kepada Pencipta kita sendiri dengan segala kemuliaan dan kebijaksanaan-Nya.[92]
(8) Tawakal diperlukan untuk meneguhkan hati jika memang sese-orang yakin, dengan tulus dan ikhlas, bahwa dia berada dalam kebenaran.[93]

Begitulah nilai-nilai yang disebutkan dalam Kitab Suci, yang disangkutkan dengan seruan untuk bertawakal. Jika kita perhatikan, semua nilai itu memiliki

---

[86]Pengakuan ini terkandung dalam ungkapan, *Lâ hawla wa lâ quwwah illâ bi 'l-Lâh al-'alî al-'azhîm* (Tidak ada daya dan tidak pula ada kekuatan kecuali dengan [bantuan,*'inâyah*] Allah Yang Maha Tinggi dan Maha Agung).

[87]Q., s. Âlu 'Imrân/3:159.

[88]Q., s. al-Nisâ'/4:81.

[89]Q., s. al-Anfâl/8:61.

[90]Q., s. Hûd/11:123.

[91]Q., s. al-Furqân/25:58.

[92]Q., s. al-Syu'arâ'/26:217.

[93]Q., s. al-Naml/27:79.

kkkkkk

kesamaan semangat, yaitu semangat harapan kepada Allah Yang Maha Bijaksana. Maka jika taqwa melandasi kesadaran berbuat baik demi ridla-Nya, tawakal menyediakan sumber kekuatan jiwa dan keteguhan hati menempuh hidup yang penuh tantangan dan tidak seluruhnya dapat dipahami ini, terutama dalam perjuangan memperoleh ridla-Nya.

Makna Ikhlas

Seorang sufi terkenal, Ibn 'Athâ'-i 'l-Lâh al-Sakandarî mengatakan, "Amal perbuatan adalah bentuk-bentuk lahiriah yang tegak, sedangkan ruh amal perbuatan itu ialah adanya rahasia keikhlasan di dalamnya." Terhadap keterangan ini, Ibn 'Ibâd al-Randî mem-beri jabaran lebih lanjut:

> Keikhlasan setiap hamba Tuhan dalam amal perbuatannya adalah setingkat dengan martabat dan kedudukannya. Adapun dari kalangan mereka yang tergolong *al-abrâr* (para pelaku kebajikan), maka puncak kepamrihan (*al-riyâ'*), baik yang nampak maupun yang tersembunyi, dan bertujuan memenuhi keinginan diri, yakni mengharap limpahan pahala dan kebahagiaan tempat kembali (akhirat) seba-gaimana dijanjikan Allah Ta'âlâ untuk orang-orang yang ikhlas (*al-mukhlishûn*), serta menghindarkan diri dari kepedihan azab dan perhitungan (*al-hisâb*) yang buruk sebagaimana diancamkan Allah kepada orang-orang yang tidak ikhlas (*al-mukhlithîn*). Ini adalah realisasi makna firman Allah Ta'âlâ (dalam surah al-Fâtihah), "Kepada Engkaulah kami menyembah", artinya kami tidak menyembah kecuali kepada Engkau (ya Tuhan), dan dalam ibadat itu kami tidak memper-serikatkan Engkau dengan yang selain Engkau. Pendeknya, mengesampingkan sesama makhluk dari pandangannya mengenai amal perbuatan kebajikannya itu, namun masih disertai peng-lihatan kepada (peran) diri sendiri dalam hubungannya dengan amal perbuatan ter-sebut, serta penyandaran diri kepada amal perbuatan itu.

Sedangkan dari kalangan mereka yang termasuk golongan yang dekat kepada Tuhan (*al-muqarrabûn*), batas tersebut telah dilampaui-nya, menuju kepada tiadanya penglihatan untuk (peranan) diri sendiri dalam amalnya itu. Jadi keikhlasannya ialah tidak lain daripada kesaksi-annya akan adanya hak pada Tuhan Yang Mahabenar semata untuk membuat orang itu bergerak atau diam, tanpa ia melihat adanya daya dan kemampuan pada dirinya sendiri. Kedudukan (*al-maqâm*) ini dinya-takan dalam ketulusan, yang dengan itu diperoleh keabsahan tingkat keikhlasan yang tinggi itu. Pemilik tingkat keikhlasan inilah yang telah menempuh jalan *tawhîd* dan *yaqîn*, dan itu merupakan realisasi makna firman Allah Ta'âlâ (dalam surah al-Fâtihah), "Dan kepada Engkaulah kami memohon pertolongan"; artinya, kami tidak memohon pertolongan kecuali

dengan Engkau, bukan dengan diri kami sendiri ataupun daya dan kemampuan kami sendiri.

Maka amal orang pertama tadi disebut amal *li 'l-Lâh-i ta'âlâ*, dan amal orang kedua itu (dari kelompok *al-muqarrabûn*) disebut amal *bi 'l-Lâh-i*. Amal *li 'l-Lâh-i* menghasilkan pahala, sedangkan amal *bi 'l-Lâh-i* menyebabkan kedekatan (*qurbah*) kepada Allah. Amal *li 'l-Lâh-i* mem-buahkan realisasi makna ibadat, sedangkan amal *bi 'l-Lâh-i* membuah-kan pelurusan karsa (*irâdah*). Amal *li 'l-Lâh-i* adalah kualitas setiap orang beribadat (*'âbid*), sedangkan amal *bi 'l-Lâh-i* adalah kualitas setiap orang yang menuju *(qâshid)* Tuhan. Amal *li 'l-Lâh-i* adalah wujud peme-nuhan ketentuan-ketentuan luar (eksoteris, *al-zhawâhir*), sedangkan amal *bi 'l-Lâh-i* adalah wujud pemenuhan hal-hal dalam (esoteris, *al-dlamâ'ir*). Ungkapan-ungkapan ini berasal dari Imam Abû al-Qâsim al-Qusyayrî r.a. Dengan begitu jelaslah perbedaan antara kedua *maqâm* (kedudukan) tersebut, serta keterpautannya dalam kemuliaan dan keagungan. Maka keikhlasan setiap hamba Tuhan adalah ruh amal perbuatannya. Dengan adanya keikhlasan itulah hidupnya menjadi amal dan kepatutannya untuk berdekat diri *(taqarrub)* kepada Tuhan, serta dengan begitu terdapat kepantasan untuk diterima Tuhan. Tapi tanpa keikhlasan itu maka matilah amal tersebut dan jatuh dari derajat pengakuan, sehingga dengan begitu jadilah ia boneka tanpa ruh dan gambar tanpa makna. Berkata sebagian para ahli, "Luruskan amalmu dengan keikhlasan, dan luruskan keikhlasanmu dengan membebaskan diri dari daya dan kemampuan".[94]

Itulah keterangan tentang keikhlasan dari kalangan kaum sufi, sebagai kelompok orang Muslim yang banyak memberi perhatian kepada segi-segi esoteris keagamaan. Dari keterangan itu, diketahui adanya berbagai tingkat keikhlasan seseorang. Dalam kalimat lain, sama halnya dengan semua nilai keagamaan, keikhlasan bukanlah hal yang statis, yang sekali terwujud akan tetap bertahan selamanya, me-lainkan dinamis, yang senantiasa menuntut kesung-guhan pemeliharaan dan peningkatan.

Dari pandangan kesufian itu juga nampak bahwa keikhlasan atau kemurnian batin adalah nilai yang amat rahasia dalam diri seseorang. Sebagai ruh amal perbuatannya, ia tidak nampak begitu saja oleh orang luar, dan hanya diketahui oleh yang bersangkutan sendiri, dan terutama oleh Tuhan Yang Mahatahu (*al-'Alîm*). Pada tingkat pribadi seseorang, keikhlasan terasa sebagai tindakan yang tulus terhadap diri sendiri *(true to one's self)* dalam komunikasinya dengan Sang Maha Pencipta *(al-Khâliq)* dan usaha mendekatkan diri kepada-Nya. Maka keikhlasan dalam beragama juga bermakna ketulusan kepada

---

[94]Muhammad ibn Ibrâhîm ibn 'Ibâd al-Nafzî al-Randî, *Syarh al-Hikam* (Singapura-Jeddah: al-Haramayn li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî, tt.), h. 11.

mmmmmm

keutuhan (integritas) diri yang paling mendalam, yang kemudian mengejawantahkan dalam akhlak mulia, berupa perbuatan baik kepada sesama. Itulah prinsip utama agama yang benar, dan itulah inti perintah Allah kepada hamba-Nya.[95]

[95] Lihat Q., s. al-Bayyinah/98:5. Lihat pula A. Yusuf Ali, h. 226 catatan 652.

nnnnnn

IBADAT
SEBAGAI INSTITUSI IMAN

Sedikit tentang Pengertian lbadat

Ibadat, yang dapat juga disebut sebagai ritus atau tindakan ritual, adalah bagian yang amat penting dari setiap agama atau kepercayaan (seperti yang ada pada sistem-sistem kultus). Sebelum melangkah kepada pembicaraan lebih lanjut, di sini dirasa perlu membuat jelas pengertian istilah "ibadat".

Dari sudut kebahasaan, "ibadat" (Arab: عبادة, mufrad; عبادات, jamak) berarti pengabdian (seakar dengan kata Arab *'abd* yang berarti hamba atau budak), yakni pengabdian (dari kata "abdi", *'abd*) atau penghambaan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Dalam pengertiannya yang lebih luas, ibadat mencakup keseluruhan kegiatan manusia dalam hidup di dunia ini, termasuk kegiatan "duniawi" sehari-hari, jika kegiatan itu dilakukan dengan niat pengabdian dan penghambaan diri kepada Tuhan, yakni sebagai tindakan bermoral. Inilah maksud firman Ilahi bahwa manusia (dan jin) tidaklah diciptakan Allah melainkan untuk mengabdi kepada-Nya.[96] Yakni untuk menempuh hidup dengan kesabaran penuh bahwa makna dan tujuan keberadaan manusia ialah per-kenan atau ridlâ Allah s.w.t.

Dalam pengertiannya yang lebih khusus, ibadat, sebagaimana juga umumnya dipahami dalam masyarakat, menunjuk kepada amal perbuatan tertentu yang secara khas bersifat keagamaan. Dari sudut ini, kadang-kadang juga digunakan istilah ubudiyah (*'ubûdî-yah*), yang pengertiannya mirip dengan kata-kata ritus atau ritual dalam bahasan ilmu-ilmu sosial.

Sesuatu yang amat penting diingat mengenai ibadat atau ubudiyah ini ialah dalam melakukan amal perbuatan itu seseorang harus hanya mengikuti petunjuk agama dengan referensi kepada sumber-sumber suci (Kitab dan Sunnah), tanpa

---

[96]Firman Allah yang amat banyak dikutip, Q., s. al-Dzâriyât/51:56, "Dan ti-daklah Kuciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka mengabdi (beribadat) kepada-Ku."

sedikit pun hak bagi seseorang untuk menciptakan sendiri cara dan pola menger-jakannya. Justru suatu "kreasi", "penambahan" atau "inovasi" di bidang ibadat dalam pengertian khusus ini akan tergolong sebagai penyimpangan keagamaan *(bid'ah, heresy)* yang terlarang keras. Ini-lah makna kaedah dalam ilmu *Ushûl al-Fiqh* bahwa pada prinsipnya ibadat itu terlarang, kecuali yang telah ditetapkan oleh agama (sehingga, misalnya, dengan adanya ketetapan itu suatu bentuk ibadat menjadi wajib atau sunnat dengan beberapa variasi seperti wajib *'ayn*, wajib *kifâyah,* sunnat *mu'akkadah*, dan lain-lain). Jadi, yang dimaksud dengan "terlarang" dalam kaedah itu ialah tidak dibenarkannya seseorang "menciptakan" sendiri bentuk dan cara suatu ibadat, sebab hal itu merupakan hak prerogatif Allah yang disampaikan kepada Rasul-Nya.

Telah kita ketahui bahwa ibadat dalam pengertian khas inilah yang menjadi salah satu bagian dari ilmu Fiqh bersama dengan *mu'âmalât* (kegiatan transaksi antara sesama manusia dalam masyarakat), *munâkahât* (hal-hal berkenaan dengan masalah pernikahan), dan *'uqûbât* atau *jinâyât* (hal-hal berkenaan masalah penghukuman orang bersalah). Maka dalam perbandingannya terhadap ibadat itu, ilmu *Ushûl al-Fiqh* menyebutkan sebuah kaedah bahwa suatu bentuk *mu'âmalât* pada dasarnya diperbolehkan, kecuali jika terdapat ketentuan lain dari ajaran agama (sehingga karena ketentuan itu suatu bentuk *mu'âmalât* menjadi haram, makruh, dan lain-lain).

Problema Hubungan antara Ibadat dan Iman

Berkenaan dengan hubungan antara ibadat dan iman, suatu pertanyaan yang tidak terlalu hepotetis, karena sering diajukan orang, berbunyi: "Apakah manusia tidak cukup dengan iman saja dan berbuat baik, tanpa perlu beribadat?" Seperti Einstein yang dikutip sebagai mengata-kan bahwa ia percaya kepada Tuhan dan keha-rusan berbuat baik, tanpa merasa perlu-karena menganggap tidak ada gunanya-memasuki agama formal seperti Yahudi dan Kristen?

Pertanyaan serupa itu sepintas lalu mensugestikan hal yang logis dan masuk akal. Apalagi Kitab Suci sendiri juga selalu berbicara tentang "iman" dan "amal saleh", dua serangkai nilai yang harus dipunyai oleh manusia. Tetapi, dalam penelaahan lebih lanjut, pertanyaan itu bisa menimbulkan berbagai problem. *Pertama*, dalam kenyataan historis tidak pernah ada sistem kepercayaan yang tumbuh tanpa sedikit banyak mengintroduksi ritus-ritus. Bahkan pandangan hidup yang tidak berpretensi relijiusitas sama sekali, malah berprogram menghapuskan agama seperti Komunisme, juga mempunyai sistem ritualnya sendiri. Melalui ritus-ritus itu, yang wujudnya bisa berupa sejak dari sekedar menunjukkan rasa hormat kepada lambang partai sampai penghayatan

dogmatis doktrin-doktrin dan ideologi partai, seorang komunis memperkukuh komitmen dan dedikasinya kepada anutan hidup dan cita-cita bersamanya. Demikian pula ajaran-ajaran kebatinan atau spiritualisme "non-formal" seperti yang ada pada gerakan teosofi semisal Masonry, juga mengintroduksi bentuk-bentuk ritual tertentu bagi para anggotanya. Sekurang-kurangnya tentu ada proses inisiasi keanggotaan, dalam bentuk upacara konfesi dan ucapan janji setia semisal *bay'ah*. Maka, secara empiris, setiap sistem kepercayaan selalu melahirkan sistem ritual atau ibadatnya sendiri.

Problem *kedua*, dari persoalan iman tanpa ibadat ialah iman, berbeda dari sistem ilmu atau filsafat yang hanya berdimensi rasionalitas, selalu memiliki dimensi suprarasional atau spiritual yang mengekspresikan diri dalam tindakan-tindakan *devotional* (kebaktian) melalui sistem ibadat. Tindakan-tindakan kebaktian itu tidak hanya meninggalkan dampak memperkuat rasa kepercayaan dan memberi kesadaran lebih tinggi tentang implikasi iman dalam bidang perbuatan, tetapi juga menyediakan pengalaman keruhanian yang tidak kecil artinya bagi rasa kebahagiaan. Pengalaman keruhanian itu misalnya ialah rasa kedekatan kepada *Sesembahan* (Allah, Tuhan Yang Maha Esa) yang merupakan wujud makna dan tujuan hidup manusia.

Problema *ketiga*, ialah bahwa memang benar yang penting adalah iman dan amal saleh, yaitu suatu rangkaian dari dua nilai yang salah satunya (iman) mendasari yang lain (amal saleh). Tetapi iman yang abstrak itu, untuk dapat melahirkan dorongan dalam diri seseorang ke arah perbuatan yang baik, haruslah memiliki kehangatan dan keakraban dalam jiwa seorang yang beriman, dan ini bisa diperoleh melalui kegiatan ubudiyah. Justru memahami bahwa wujud nyata hidup keaga-maan selalu didapatkan dalam bentuk-bentuk kegiatan ubudiyah ini.

Dari hal-hal di atas itu kiranya menjadi jelas bahwa sistem ibadat merupakan salah satu kelanjutan logis sistem iman. Jika tidak dikehendaki iman menjadi sekedar rumusan-rumusan abstrak, tanpa kemampuan memberi dorongan batin kepada individu untuk berbuat sesuatu dengan tingkat ketulusan yang sejati, maka keimanan itu barus dilembagakan dalam peribadatan sebagai ekspresi perhambaan seseorang kepada pusat makna dan tujuan hidupnya, yaitu Tuhan.

lbadat antara Iman dan Amal-perbuatan

Persoalan di atas dapat kita kembangkan menjadi pokok pembicaraan tentang kedudukan ibadat sebagal institusi iman, atau institusi yang menengahi antara iman dan konsekuensinya, yaitu amal-perbuatan. Sebagai sikap batin, iman atau

keimanan bisa berada pada tingkat keabstrakan yang sangat tinggi, yang sulit ditangkap hubungannya dengan perilaku nyata sehari-hari.

Semua agama samawi (Arab: *samâwî*, "bersifat langit", yakni berasal dari Allah, Tuhan Yang Mahaesa, yang menyatakan ajaran-Nya melalui wahyu kepada seorang utusan dan menghasilkan kitab suci), menekankan keselamatan melalui iman. Tekanan itu terutama terdapat pada agama-agama lbrahimi (*Abrahamic religions*, karena dari segi pokok-pokok ajaran bernenek-moyang kepada ajaran Nabi Ibrâhîm a.s. dari sekitar abad XVIII S.M.), yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Tetapi agama-agama itu juga sangat menekankan adanya keterkaitan atau konsekuensi langsung antara iman dan amal-perbuatan manusia. Maka bagi agama-agama samawi itu Tuhan tidak dipahami sebagai yang berlokus pada benda-benda (totemisme) atau upacara-upacara (sakramentalisme) seperti pada beberapa agama lain, tetapi sebagai yang mengatasi alam dan sekaligus menuntut pada manusia untuk menjalani hidupnya mengikuti jalan tertentu, yang ukurannya ialah kebaikan seluruh anggota masyarakat manusia sendiri. Dengan kata-kata lain, di samping bersifat serba transendental dan mahatinggi, menurut persepsi agama-agama samawi, Tuhan juga bersifat etikal, dalam arti bahwa Dia menghendaki pada manusia tingkah laku yang akhlaki atau etis, bermoral.[97]

Maka menengahi antara iman yang abstrak dan amal-perbuatan yang konkret itu ialah ibadat-ibadat. Sebagai suatu kon-kretisasi rasa keimanan, ibadat mengandung makna intrinsik seba-gai pendekatan kepada Tuhan (*taqarrub*).[98] Dalam ibadat, seorang hamba Tuhan atau *'abd-u 'l-Lâh* merasakan kehampiran spiritual kepada Khâliq-nya. Pengalaman keruhanian ini dapat disebut sebagai inti rasa keagamaan atau relijiusitas, yang dalam pandangan mistis seperti pada kalangan kaum sufi memiliki tingkat keabsahan yang tertinggi. (Bahkan kaum sufi itu cenderung melihat bahwa rasa keagamaan harus selalu berdimensi

---

[97]Ini ditegaskan dengan kuatnya konsep amal saleh dalam agama Islam, yang hampir selalu disebutkan berbarengan dengan iman untuk menunjukkan hubungan erat, malah tak terpisahkan, antara keduanya. Prinsip ini juga dinya-takan dalam istilah-istilah lain, seperti "tali Allah" (*habl min Allâh*) dan "tali manusia" (*habl min al-nâs*), taqwa dan akhlaq, bahkan, sebagaimana dalam shalat, *takbîr* (ucapan *Allâh Akbar*) dan *taslîm* (ucapan *al-salâm-u 'alayk-um*). Sebuah hadîts dengan riwayat Muslim menyebutkan sabda Nabi bahwa yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga ialah taqwa kepada Allah dan budi luhur *(husn al-khuluq)*.

[98]Ini, misalnya, bisa disimpulkan dari firman Allah kepada Nabi, Q., s. al-'Alaq/96:19, "Janganlah! Jangan turuti dia (orang kafir) itu, dan bersujudlah engkau serta mendekatlah (kepada Tuhan)." Juga dari firman, Q., s. al-Tawbah/9:99, "Dan di antara orang-orang Arab (nomad) itu ada yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, dan memandang apa yang mereka dermakan itu sebagai *pendekatan* kepada Allah serta (untuk memperoleh) shalawat (do'a kebahagiaan) Rasul. Sungguh, itulah *pendekatan* bagi mereka. Allah akan mema-sukkan mereka ke dalam rahmat-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

esoteris, dengan penegasan bahwa setiap tingkah laku eksoteris [lahiriah] absah hanya jika menghantar seseorang kepada pengalaman esoteris [batiniah] ini).

Tetapi, di samping makna intrinsiknya, ibadat juga mengan-dung makna instrumental, karena ia bisa dilihat sebagai usaha pendidikan pribadi dan kelompok (*jamâ'ah*) ke arah komitmen atau pengikatan batin kepada tingkah laku bermoral.[99] Asumsinya, me-lalui ibadat, seseorang yang beriman memupuk dan menumbuh-kan kesadaran individual dan kolektifnya akan tugas-tugas pribadi dan sosialnya untuk mewujudkan kehidupan bersama yang sebaik-baiknya di dunia ini. Akar kesadaran itu ialah keinsafan yang mendalam akan pertanggung-jawaban semua pekerjaan kelak di hadapan Tuhan dalam pengadilan Ilahi yang tak terelakkan, yang di situ seseorang tampil mutlak hanya sebagai pribadi.[100] Karena sifatnya yang amat pribadi (dalam hubungan antara seorang hamba dan Tuhannya), ibadat dapat menjadi instrumen pendidikan moral dan etik yang amat mendalam dan efektif. Dalam Kitab Suci dengan jelas diungkapkan harapan bahwa salah satu efek terpenting ibadat ialah tumbuhnya semacam solidaritas sosial. Bahkan ditegaskan, ibadat bukan saja sia-sia dan tidak akan membawa kepada keselamatan, malahan terkutuk oleh Tuhan, sekiranya tak melahirkan solidaritas sosial.[101]

Karena itu, dalam tinjauan ini, ibadat dapat disebut sebagai bingkai dan pelembagaan iman, yang membuatnya mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk tingkah laku nyata. Di samping sebagai perwujudan nyata iman, ibadat juga berfungsi sebagai pemelihara dan penyubur iman itu sendiri. Sebab, iman

---

[99]Salah satu hikmah salat ialah seperti disebutkan dalam firman yang scringkali dikutip, Q., s. al-'Ankabût/29:45, "…Sesungguhnya salat itu mencegah (seseorang yang melakukannya) dari perbuatan kotor dan keji, dan tentulah ingat kepada Allah itu lebih agung."

[100]Tentang pengadilan Ilahi di Hari Kemudian, yang mengenal manusia mutlak hanya sebagai pribadi-pribadi di hadapan Allah, tanpa ada semacam pembelaan oleh sesama manusia, banyak, dengan cara yang amat kuat dan tegas, dikemukakan dalam Kitab Suci, antara lain Q., s. al-Baqarah/2:48, "Dan waspadalah kamu semua terhadap hari ketika seseorang tidak sedikit pun bisa menolong orang lain, dan ketika tidak pula diterima dari siapa pun perantaraan, juga tidak diambil dari seorang pun suatu tebusan, serta mereka itu semua tidak dibantu." Serta Q., s. Luqmân/31:33, "Wahai sekalian manusia, bertaqwalah kamu sekalian kepada Tuhanmu, dan waspadalah terhadap hari ketika tidak sedikit pun jua seorang orang tua menolong anaknya, dan tidak pula seorang anak menolong orang tuanya. Sesungguhnya janji Allah itu benar (pasti). Maka jangan-lah sampai kehidupan dunia ini mengelabui kamu semua, dan janganlah sampai, berkenaan dengan Allah, ada sesuatu apa pun yang bersifat mengelabui (*al-gharûr*) kamu."

[101]Lihat Q., s. al-Mâ'ûn/107, yang menegaskan bahwa tiadanya keinsafan sosial merupakan indikasi kepalsuan dalam beragama, dan bahwa kegiatan melakukan ibadat seperti salat justru dikutuk Tuhan jika salat itu tidak melahirkan keinsafan sosial tersebut. Seperti diketahui, Surah al-Mâ'ûn ini telah menjadi sumber dorongan yang kuat sekali pada Kiai Ahmad Dahlan untuk mendirikan Muhammadiyah sebagai gerakan sosial-keagamaan, selain sebagai kegiatan reformasi Islam, yang sampai sekarang masih berkelanjutan dengan vitalitas yang tinggi dan terus produktif dengan amalan dan jasa kepada masyarakat luas.

ssssss

bukanlah perkara statis, yang tumbuh sekali untuk selamanya. Sebaliknya, iman bersifat dinamis, yang mengenal irama pertumbuhan negatif (menurun, berkurang, melemah) maupun pertumbuhan positif (menaik, bertambah, menguat), yang memerlukan usaha pemeliharaan dan penyuburan terus-menerus. [102]

Fitrah Manusia dan lbadat

Sebagai pernyataan pengabdian kepada Tuhan, ibadat yang juga mengandung arti pengagungan itu sesungguhnya adalah hal yang fitri. Yakni hal yang secara inheren terdapat pada kecenderungan alami manusia dan alam kejadian asalnya sendiri. Karena itu perpindahan dari satu bentuk tindakan ubudiyah ke bentuk yang lain dapat dilihat sebagai tindakan substitutif belaka. Karena dalam kenyataan hidup manusia hampir tidak ada individu yang bebas sama sekali dari suatu bentuk ekspresi pengagungan yang mempunyai nilai ubudiyah atau *devotional.* Jika seseorang tidak melakukan suatu bentuk tindakan ubudiyah tertentu yang standar (seperti salat dalam Islam, misalnya), maka ia tentu melakukan bentuk tindakan ubudiyah yang lain (seperti, telah disebutkan, kecenderungan amat kuat pada kaum komunis untuk meng-agungkan pemimpin mereka).

Maka, sama halnya dengan semua kecenderungan natural, kecenderungan manusia untuk melakukan tindakan-tindakan ubudiyah harus disalurkan secara benar. Dan salah satu batu penguji kebenaran suatu tindakan ubudiyah ialah bahwa ia harus berdampak peningkatan harkat dan martabat kemanusiaan individu bersangkutan. Ibadat yang benar tentunya tidak akan berdampak pengekangan dan pembelenggu-an individu seperti yang ada pada sistem-sistem mitologis.

Itu berarti ubudiyah harus ditujukan hanya kepada Wujud Yang Mahatinggi, yang benar-benar “mengatasi” manusia karena Dia adalah Khâliq-nya, sementara manusia adalah makhluk-Nya (meskipun, malah justru, puncak makhluk-Nya). Selanjutnya, tindakan ubudiyah harus hanya ditujukan kepada Dia, yang keyakinan, kesadaran dan penga-laman akan kehadiran-Nya dalam hidup menghasilkan ketulusan untuk berbuat sesuatu guna memperoleh “perkenan”-Nya, yaitu amal saleh.

Dari perspektif ini, ibadat merupakan lambang pengagungan seorang hamba kepada Khaliknya serta pernyataan akan penerimaan hamba itu akan tuntutan moral-Nya. Melalui ibadat itu seorang hamba mengharap bahwa al-

[102]Bahwa iman dapat bertambah (dan berkurang), terpahami dari antara lain firman Allah, Q., s. al-Fat<u>h</u>/48:4, “Dialah (Allah) yang menurunkan rasa tentram dalam jiwa orang-orang yang beriman agar mereka bertambah dalam iman beserta iman mereka (yang ada dari semula) . . . .”

Khâliq akan menolong dan membimbing hidup-nya menempuh jalan menuju kebenaran.[103] Di hadapan-Nya, seorang individu menyadari bahwa dalam menghadapi tantangan hidup bermoral yang tak terhindarkan itu ia memerlukan rahmat dan keutamaan (Arab: *fadll*; Inggris: *grace)* dari Allah, karena manusia tidak mungkin mencari dan menemukan sendiri secara sempurna dan tuntas jalan kebenaran itu tanpa bimbingan-Nya.[104]

lbadat dan Relijiusitas

Dalam al-Qur'ân terdapat penuturan mengenai Nabi Ya'qûb (yang bergelar *Isrâ'îl*, yakni *'abd-u 'l-Lâh* atau hamba Allah, konon karena sangat rajin beribadat) yang bertanya kepada anak-anaknya sewaktu menghadapi sekarat maut: "Adakah kamu menjadi saksi tatkala maut menghampiri Ya'qûb, ketika ia bertanya kepada anak-anaknya, 'Apakah yang kamu sembah (beribadat kepadanya) sesudahku?' Mereka menjawab, 'Kami menyembah (beribadat kepada) Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu Ibrâhîm, Ismâ'îl dan Is<u>h</u>âq, yaitu Tuhan Yang Mahaesa, dan kami semua pasrah kepada-Nya.'"[105]

Dari penuturan Kitab Suci itu tergambar tindakan ubudiyah yang harus disertai dengan sikap pasrah sepenuhnya (*islâm*) kepada Sesembahan (*al-Ma'bûd*, yaitu Allah, Tuhan Yang Mahaesa) itu. Sebab melakukan tindakan ubudiyah tanpa disertai sikap pasrah yang tulus akan membatalkan makna tindakan itu sendiri, yaitu pengalaman kedekatan dan keakraban dengan al-Khâliq, Sang Maha Pencipta. Pengalaman inilah yang menjadi sumber getaran jiwa seorang yang beriman setiap kali disebut nama Tuhan, yang menimbulkan dalam hati seorang yang percaya sikap apresiatif yang mendalam setiap kali ekspresi keagamaan itu, seperti firman-firman, diperdengarkan orang, dan yang membimbing kepada kerinduan untuk menyandarkan diri dan mempertaruhkan

---

[103]Bacaan terpenting dalam salat, menurut kesepakatan semua ulama, ialah Surah al-Fâti<u>h</u>ah. Dalam bacaan itu ada do'a untuk ditunjukkan kepada jalan yang lurus, jalan hidup yang benar menuju dan mendekat sedekat mungkin kepada Allah, Kebenaran Mutlak. Do'a inilah yang pada akhir bacaan itu, segera sesudahnya, kita aminkan. Maka dapat disebut, bahwa inilah inti "dialog" seorang hamba dengan Tuhannya pada kesempatan menghadap (*tawajjuh*) dalam salat itu.

[104]Bahwa unsur kemurahan *(fadll, grace)* dari Allah merupakan segi yang amat menentukan apakah seseorang bakal mampu menemukan dan kemudian meng-ikuti jalan hidup yang benar, banyak sekali dinyatakan dalam Kitab suci, seperti Q., s. al-Nûr/24:21, "Wahai sekalian orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Barangsiapa mengikuti langkah-langkah setan, maka sesungguh-nya ia menganjurkan untuk perbuatan kotor dan keji. Sean-dainya tidak karena kemurahan Allah serta kasih (*ra<u>h</u>mah*)-Nya, maka tak seorang pun dari kamu yang dapat menjadi suci. Tetapi Allah mensucikan siapa pun yang dikehendaki-Nya. Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui."

[105]Lihat Q., s. al-Baqarah/2:133.

uuuuuu

seluruh hidupnya kepada Maha Pencipta dan Maha Pelindungnya.[106] Dalam kesadaran akan kehadiran Tuhan Maha Pencipta dalam hidupnya itulah seorang manusia menemukan hakikat dirinya.

Salah satu bentuk ibadat dalam Islam yang amat simbolik untuk kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam hidup manusia ialah salat. Adalah membina "kontak" dengan Tuhan itu yang menjadi tujuan utama salat (yaitu tujuan intrinsiknya seperti telah dikemukakan di atas), sebagaimana hal itu jelas dalam perintah Tuhan kepada Nabi Mûsâ.[107] Dan perkataan "salat" (Arab: *shalâh*, mufrad; *shalawât*, jamak) sendiri secara harfiah berarti seruan, sama dengan arti perkataan "do'a"(*du'â*), yakni seruan seorang hamba kepada Tuhan, Pencipta seluruh alam. [108]

Kemudian, salat yang diberi batasan sebagai "sekumpulan bacaan dan tingkah laku yang dibuka dengan *takbîr* dan ditutup dengan *taslîm* itu menyimbolkan ketundukan (*thâ'ah*) dan kepasrahan (*islâm*) seseorang kepada Tuhan. Setelah *takbîr* pembukaan, dalam salat seseorang dituntut agar seluruh sikap dan perhatiannya ditujukan semata-mata kepada obyek seruan, yaitu Pencipta seluruh alam raya itu, dalam sikap sebagai seorang hamba yang sedang menghadap Tuhannya." [109] Sikap lahir dan batin yang tidak relevan dengan sikap menghadap Tuhan menjadi terlarang (maka takbir pertama itu disebut *takbîrat al-ihrâm*). Maka, dalam momen salat itu seseorang, karena didominasi oleh kontaknya dengan Tuhan yang berdimensi vertikal, dilepaskan dari dimensi horizontal hidupnya, termasuk segi-segi sosial hidup itu.

Dalam momen salat itu seorang hamba diharapkan menghayati sedalam-dalamnya kehadiran Tuhan dalam hidup ini, "seolah-olah engkau melihat-Nya, dan kalau pun engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihat

---

[106]Q., s. al-Anfâl/8:2, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu ialah mereka yang bila Allah disebut, hati mereka bergetar, dan bila ayat-ayat-Nya dibacakan, bertambahlah iman mereka, dan mereka itu bertawakal kepada Tuhan mereka."

[107]Allah menuturkan firman-Nya kepada Nabi Mûsâ a.s., Q., s. Thâhâ/ 20:14, ". . . Dan tegakkanlah, salat, agar (kamu) ingat (dzikr) kepada-Ku."

[108]Istilah Arab *shalâh*, yakni, salat, sering diterjemahkan ke bahasa Indonesia "sembahyang" (dengan segala interpretasi maknanya), dan disalin ke bahasa Inggris menjadi "*prayer*" yang juga salinan istilah Arab *du'â'* yakni do'a. Tapi sesungguhnya salat adalah bentuk do'a paling murni atau paling tinggi *(par excellence).*

[109]Situasi salat sebagai peristiwa menghadap Tuhan diperkuat dengan anjuran untuk membaca do'a pembukaan setelah takbir pertama, yang artinya, "Sesungguhnya aku menghadapkan wajahku kepada Dia (Tuhan) yang mencip-takan seluruh langit dan bumi, secara *hanîf* dan berserah diri (*muslim*), dan aku tidaklah termasuk mereka yang musyrik." Do'a pembukaan ini sesungguhnya diadopsi dari pernyataan Nabi Ibrâhîm yang sering disebut sebagai Bapak Monoteisme, setelah dia, melalui "pengembaraan intelektual"-nya, menemukan Tuhan, seperti dituturkan dalam Q., s. al-An'âm/6:79. (Baca juga ayat-ayat sebelum dan sesudahnya mengenai "pengembaraan" Nabi Ibrâhîm itu, yang sangat menarik untuk direnungkan).

engkau."[110] Dengan sikap-sikap badaniah seperti *rukû'* dan *sujûd* yang disertai penempelan kening pada permukaan tanah dalam sujûd itu, kepatuhan dan kepasrahan kepada Tuhan dengan kerendahan hati itu di-nyatakan sejelas-jelasnya, disertai bacaan-bacaan suci yang seakan-akan dirancang sebagai dialog dengan-Nya. Maka tidak berlebihan bila dikatakan bahwa salat yang sempurna itu, yaitu yang dilakukan dengan kekhusyukan dan kehadiran hati yang disertai ketenangan (*thuma'nînah*) seluruh anggota badan, seperti dikatakan oleh 'Alî A<u>h</u>mad al-Jurjâwî, adalah pernyataan iman yang sempurna.[111] Salat itu membentuk rasa keagamaan satu relijiusitas yang sangat tinggi.

Selanjutnya, relijiusitas itu dapat berimplikasi luas sekali da-lam hidup ini, baik hidup lahiriah maupun batiniah. Disebabkan oleh ketenangan jiwa karena komunikasi dengan Tuhan,[112] maka orang yang melakukan salat dengan patuh akan memiliki jiwa yang lebih seimbang, penuh harapan namun tidak kehilangan kesadaran diri atau sombong, karena ia "tidak berkeluh-kesah jika ditimpa kemalangan, dan tidak menjadi kikir jika sedang mengalami ke-beruntungan."[113]

Salat yang berhasil akan mempunyai dampak membentuk sikap jiwa yang bebas dari kekuatiran tidak pada tempatnya dalam menghadapi hidup. Ini bukan saja karena iman, seperti ditegaskan dalam Kitab Suci, senantiasa dikaitkan dengan harapan (sebagaimana keingkaran kepada Tuhan atau kufur dikaitkan dengan keputusasaan),[114] tapi juga karena seseorang yang benar-benar tumbuh dalam dirinya kemantapan dalam mengorientasikan hidupnya demi mencapai ridlâ Tuhan semata (akibat antara lain diresapinya makna salat).

---

[110]Sebuah <u>H</u>adîts yang amat terkenal, yang menuturkan bagaimana malaikat Jibril datang kepada Nabi dan bertanya tentang prinsip-prinsip agama, salah satunya tentang *i<u>h</u>sân* (harfiah berarti perbuatan baik), yang diterangkan Nabi bahwa *i<u>h</u>sân* ialah "engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau." Suatu penegasan tentang perlunya menginsafi sedalam-dalamnya kehadiran Tuhan dalam hidup.

[111]'Alî A<u>h</u>mad al-Jurjâwî, *<u>H</u>ikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuh* (Dâr al-Fikr, tanpa tahun), h. 119-120.

[112]Ingat kepada Allah, atau komunikasi yang intim dengan Allah, akan melahirkan rasa aman dan tentram (karena keyakinan akan adanya sandaran hidup yang Mahakuasa), disebutkan dalam Q., s. al-Ra'd/13:28, "Mereka (orang yang kembali kepada Allah) itu semuanya beriman dan hati mereka menjadi tentram dengan ingat (*dzikr*) kepada Allah. Ketahuilah, dengan ingat kepada Allah hati menjadi tentram."

[113]Perhatikan firman Allah, Q., s. al-Ma'ârij/70:19-23, "Sesungguhnya ma-nusia diciptakan bersifat sangat tergesa-gesa: bila ditimpa kemalangan menjadi gundah-gulana, dan bila mendapatkan keberuntungan menjadi kikir-loba, kecuali mereka yang melakukan salat, yang mereka itu tepat mengerajakan salatnya".

[114]Sikap berputus asa adalah terlarang bagi orang yang beriman, dengan peringatan bahwa tidak ada yang berputusasa dari pertolongan Tuhan kecuali mereka yang ingkar kepada Tuhan itu. (Lihat, Q., s. Yûsuf/12:87). Hal itu demikian, karena orang yang beriman kepada Tuhan tentu juga memandang Tuhan sebagai Pelindung dan "Sandaran".

wwwwww

"…Para malaikat akan turun kepada mereka itu (dan membisikkan), 'Hendak-nya kamu jangan takut dan jangan pula kuatir, dan berbahagialah kamu dengan adanya surga yang dijanjikan untuk kamu. Kami (para malaikat) inilah kawan-kawanmu semua dalam kehidupan dunia dan dalam (kehidupan) akhirat….'"[115]

Secara keagamaan, pengalaman "ditemani malaikat" harus dihayati sebagai nyata. Meskipun para failasuf (Muslim) akan lebih menginter-prestasikannya secara metaforis, pengalaman itu tetap mempunyai implikasi konkret dalam kehidupan sehari-hari. Peng-alaman itu jelas merupakan kelanjutan atau konsistensi dari adanya harapan kepada Tuhan dan perlindungan-Nya. Maka kalaupun orang bersangkutan harus menderita, derita itu dipandangnya sebagai pengalaman manusia-wi biasa yang dapat terjadi pada setiap orang, sedangkan ia sendiri dalam penderitaannya itu tetap percaya dan berharap kepada Tuhan, yang mungkin sikap itu justru tidak ada pada orang lain. [116]

Dari uraian di atas, dapat dibuat kesimpulan bahwa salat, demikian pula bentuk ibadat lain seperti, misalnya, puasa dan haji, bersangkutan kuat sekali dengan keteguhan jiwa dan ketabahan hati menempuh hidup, karena adanya harapan kepada Tuhan. Sedangkan harapan kepada Tuhan itu sendiri adalah justru salah satu makna iman, yang antara lain melahirkan rasa aman (*al-îmân* melahirkan *al-amn*).[117] Rasa aman dan terlindung oleh Tuhan itu akan menjadi bekal mewujudkan cita-cita menempuh hidup bermoral, yaitu hidup yang disemangati oleh kesadaran sosial yang setinggi-tingginya. (Kesadaran sosial itu, misalnya, dilambangkan oleh ucapan salam di akhir salat dengan menengok kanan-kiri, oleh zakat fitrah di akhir bulan Ramadlan, dan oleh pakaian ihrâm yang serba egaliter dalam 'umrah dan haji, serta dalam penunaian kewajiban membayar zakat). Sebagaimana dikemukakan, ibadah yang tidak melahirkan kesadaran sosial itu suatu perwujudan nyata terpenting hidup bermoral akan kehilangan maknanya yang hakiki, sehingga pelaku suatu bentuk ibadat formal tanpa kesadaran sosial itu justru terkutuk oleh Tuhan. [118]

Karena efeknya bagi peneguhan hati dan ketenangan jiwa yang melandasi optimisme dalam menempuh hidup yang sering tidak gampang ini, maka ibadat, khususnya salat, seperti halnya dengan ketabahan dan ketahanan mental, merupakan salah satu sumber daya keruhanian manusia dalam menghadapi

---

[115]Lihat, Q., s. Fushshilat/41:30-31.

[116]Q., s. al-Nisâ'/4:104, "…Jika kamu memang menderita, maka sesungguhnya mereka (orang lain, musuh) pun menderita pula, namun kamu (meskipun menderita) mengharap dari Allah sesuatu yang mereka tidak harapkan….".

[117]Q., s. al-An'âm/6:82, "Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuri (mengotori) imannya itu dengan kejahatan, mereka itulah orang-orang yang (benar-benar) mendapatkan rasa aman (*al-amn*), karena mereka berpetunjuk."

[118]Lihat catatan 6 di atas.

kesulitan.[119] Kreativitas dan daya cipta serta *resourcefulness* dalam mencari pemecahan masalah hidup, misalnya, akan tumbuh semakin kuat dalam diri pribadi yang mantap karena taqwa.[120] Ibadat sebagai pernyataan perjalanan seluruh hidup seseorang menuju Tuhan, jika dilakukan dengan penuh kesadaran dan konsistensi (*istiqâmah*),[121] akan membuat hidup *kerta raharja*, karena rasa aman berdasarkan iman. Sebab ibadat merupakan pelembagaan atau institusionalisasi iman itu.

---

[119]Maka diperintahkan agar kita memohon pertolongan Allah dengan sikap tabah dan sabar serta salat. Lihat, Q., s. al-Baqarah/2:153, "Hai orang-orang yang beriman, mohonlah pertolongan dengan sikap sabar dan salat, sesung-guhnya Allah beserta orang-orang yang sabar."

[120]Q., s. al-Thalâq/65:2-3, "…Dan barangsiapa bertaqwa kepada Allah, maka Dia akan memberinya jalan keluar (dari setiap kesulitan), dan akan membe-rinya rizki dari arah yang ia tidak pernah menduganya….".

[121]Q., s. al-Jinn/72:16, "Dan (pesan Tuhan), kalau saja mereka itu mantap (*istiqâmah*) di atas jalan kebenaran (*al-tharîqah*), maka pastilah Kami (Tuhan) siramkan kepada mereka air yang melimpah." Dalam firman ini *al-tharîqah* ("tarekat") ialah jalan menuju Tuhan, yang terutama diekspresikan dalam ibadat, sebagaimana arti perkataan tarekat itu pada kaum sufi. Sedangkan air adalah lambang kemurahan Tuhan dan karunia-Nya yang membuat hidup manusia *kerta raharja*. Tentu saja hal ini terutama mengandung makna berkenaan dengan kehi-dupan ruhani.

yyyyyy

EFEK PEMBEBASAN SEMANGAT TAWHÎD

Telaah tentang Hakikat dan Martabat
Manusia Merdeka karena Iman

PERKATAAN "*tawhîd*" (Arab: توحيد, di Indonesiakan menjadi "Tauhid") sudah tidak asing lagi bagi setiap pemeluk Islam. Kata-kata itu merupakan kata benda kerja *(verbal noun*) aktif (yakni memerlukan pelengkap penderita atau obyek), sebuah derivasi atau *tashrîf* dari kata-kata "*wâhid*" yang artinya "satu" atau "esa". Maka makna harfiah "*tawhîd* ialah "menyatukan" atau "mengesakan". Bahkan dalam makna generiknya juga digunakan untuk arti "mempersatukan" hal-hal yang terserak-serak atau terpecah-pecah, misalnya, penggunaan dalam bahasa Arab "*tawhîd al-ka-lîmah*" yang kurang lebih berarti "mempersatukan paham", dan dalam ungkapan "*tawhîd al-qûwah*" yang berarti "mempersatukan kekuatan".

Sebagai istilah teknis dalam Ilmu Kalâm (yang diciptakan oleh para *mutakallim* atau ahli teologi dialektis Islam), kata-kata "*tawhîd*" dimaksudkan sebagai paham "me-Maha Esa-kan Tuhan", atau lebih sederhananya, paham "Ketuhanan Yang Maha Esa", atau "monoteisme". Meskipun bentuk harfiah kata-kata "*tawhîd*" tidak terdapat dalam Kitab Suci al-Qur'ân (yang ada dalam al-Qur'ân ialah kata-kata "*ahad*" *dan* "*wâhid*"), namun istilah ciptaan kaum *mutakallim* itu memang secara tepat mengungkapkan isi pokok ajaran Kitab Suci itu, yaitu ajaran tentang "me-Maha Esa-kan Tuhan". Bahkan kata-kata *tawhîd* juga secara tepat menggambarkan inti ajaran semua nabi dan rasul Tuhan, yang mereka itu telah diutus untuk setiap kelompok manusia di bumi sampai tampilnya Nabi Muhammad s.a.w., yaitu ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa.[122]

Masalah dampak pembebasan semangat *tawhîd* dalam hidup manusia sering muncul dalam berbagai percakapan serius di masa-masa akhir ini. Pembahasan itu biasanya merupakan bagian dari dambaan manusia, khususnya kaum

[122]"Setiap umat mempunyai rasul….". (Q., s. Yûnus/10:47). "Dan tidaklah Kami (Tuhan) mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Muhammad) melainkan Kami wahyukan kepadanya bahwa tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah olehmu semua akan Aku." (Q., s. al-Anbiyâ'/21:25).

zzzzzz

Muslim, kepada pandangan hidup yang mampu membawa kebebasan dari berbagai belenggu zaman modern. Misalnya, sebuah tulisan dalam koran *Kayhân al-'Arabî* (koran berbahasa Arab milik Pemerintah Republik Islam Iran), menyebutkan tentang adanya efek pembebasan *(ta<u>h</u>arrurîyah)* dari hadirnya agama Islam di Afrika Hitam, yang pembebasan itu memang sedang menjadi kebutuhan rakyat benua yang tertindas oleh bangsa-bangsa Barat itu. Ini yang meyebabkan Islam, dalam kompetisinya dengan agama lain untuk memperoleh pengikut, selalu mengalami keunggulan.[123]

Efek pembebasan dari Islam terhadap para pemeluknya di Afrika Hitam juga menjadi perhatian Huston Smith, seorang profesor filsafat di M.I.T. dan di Universitas Syracuse, Amerika Seri-kat. Dalam sebuah bukunya tentang agama-agama dunia, berkenaan dengan perkembangan Islam di Zaman Modern ini, Smith menyatakan:

> Sebagian dari agama-agama yang dibicarakan dalam buku ini kita harus akui akan mati atau sedang terhapus. Tidaklah demikian halnya dengan Islam. Merupakan agama termuda di antara agama-agama besar dunia, Islam kembali bergerak dengan kekuatan dan "kesegaran usia muda.... Di banyak tempat, di mana Islam dan Kristen bersaing untuk pengikut, Islam unggul dengan rata-rata sepuluh dibanding satu."[124]

Dampak pembebasan oleh Islam pada orang-orang Afrika Hitam itu antara lain terwujud dengan nyata dalam paham persamaan manusia atau egalitarianisme dan amalan konkretnya. Mereka yang membawa agama Kristen ke Afrika, yaitu orang-orang Eropa, tetap bertahan dengan pandang-an penuh rasa superioritas kulit putih atas kulit hitam atau kulit berwarna, sampai ke sistem gereja sehingga mereka tidak mau bercampur dengan pribumi, bahkan beribadat di gereja-gereja yang mereka dirikan sendiri. Tetapi mereka yang membawa Islam ke Afrika, yang terdiri dari orang-orang Afrika Hitam sendiri dengan bantuan sekadarnya dari orang-orang Afrika Utara (khususnya Mesir) benar-benar ber-integrasi dengan pribumi dan sama sekali tidak nampak adanya pembedaan diri antara mereka yang putih dari utara dan yang hitam dari selatan.[125]

Maka dengan melihat kasus perkembangan Islam di Afrika sebagai contoh nyata, efek pembebasan semangat *taw<u>h</u>îd* antara lain merupakan kelanjutan langsung pandangan kemanusiaan yang melekat dan menjadi konsekuensinya.

---

[123]Lihat Kayhân al-'Arabî, (Teheran: 11 Shafar 1411 H./25 Agustus 1990), h. 12. Judul makalah itu "*Khawf al-Fâtikân min Tanâmi al-Islâm fî Afriqiyâ*" (Kekhawatiran Vatikan terhadap Pertumbuhan Islam di Afrika), sebuah makalah yang mengulas perjalanan Paus Yohanes Paulus ke benua itu baru-baru ini.

[124]Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: Harper and Row, 1986), h. 223.

[125]*Kayhân*, *op. cit.*

Yaitu bahwa salah satu rang-kaian *tawhîd* atau paham Ketuhanan yang Maha Esa ialah paham tertentu tentang hakikat dan martabat manusia. Dapat ditegaskan bahwa tidak ada *tawhîd* tanpa menghasilkan pandangan tertentu tentang harkat dan martabat manusia.

Tawhîd dan Masalah Percaya kepada Allah

Kita barangkali masih harus membicarakan masalah hubungan antara *tawhîd* dan sikap percaya atau beriman kepada Allah. Pasalnya, secara umum, dalam pandangan keagamaan kaum Muslim Indonesia terdapat kesan amat kuat bahwa ber-*tawhîd* hanyalah berarti beriman atau percaya kepada Allah. Padahal, jika kita mengkaji lebih mendalam dan teliti Kitab Suci al-Qur'ân, ternyata hasil itu tidaklah sepenuhnya demikian. Misalnya, orang-orang musyrik di Makkah yang memusuhi Rasulullah dahulu itu adalah kaum yang benar-benar percaya kepada Allah. Difirmankan dalam Kitab Suci:

ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولنّ الله قل أفرأيتم ما
تدعون من دون الله إن أرادني الله بضرّ هل هنّ كاشفات ضرّه أو
أرادني برحمة هل هنّ ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكّل
المتوكّلون (الزمر/39: 38)

> Dan sungguh jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka, "Siapa yang menciptakan seluruh langit dan bumi?" pastilah mereka akan menjawab, "Allah!" Katakan: "Apakah telah kamu renungkan sesuatu (berhala) yang kamu seru (sembah) selain Allah itu?! Jika Allah menghendaki bahaya atasku, apakah mereka (berhala-berhala) itu mampu melepaskan bahaya-Nya?! Dan jika Dia menghendaki rahmat untukku, apakah mereka (berhala-berhala) itu mampu menahan rahmat-Nya?!" Katakan (Muhammad): "Cukuplah bagiku Allah (saja); kepada-Nyalah bertawakal mereka yang (mau) bertawakal".[126]

ولئن سألتهم من نزّل من السمآء مآء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد
لله بل أكثرهم لا يعقلون (العنكبوت/29: 63)

> Dan sungguh jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka, "Siapa yang menurunkan air (hujan) dari langit, sehingga dengan air itu dihidupkan bumi (tanah) sesudah kematiannya?" pastilah mereka akan menjawab, "Allah!" Katakan: "*Alhamdulillâh*!". Teta-pi kebanyakan mereka itu tidak berakal![127]

---

[126]Q., s. al-Zumar/39:38

[127]Q., s. al-'Ankabût/29:63. (Lihat juga firman-firman dengan makna yang sama pada Q., s. al-Zukhruf/43:9 dalam konteks ayat-ayat sebelum dan sesudahnya) dan Q., s. Luqmân/ 31:25

Firman-firman yang menutukran tentang kaum kafir itu dengan jelas membawa kita kepada kesimpulan bahwa *tawhîd* tidak hanya berarti percaya kepada Allah, tetapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-Nya serta kepada obyek-obyek selain Dia.

Orang-orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya kepada Allah. Mereka juga percaya bahwa Allahlah yang menciptakan alam raya (seluruh langit dan bumi) dan menurunkan hujan. Mes-ki begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (*al-mu'minûn,* المؤمنون) dan, karenanya, juga tidak disebut kaum bertauhid (*al-muwa<u>hh</u>idûn*, الموحدون). Sebaliknya, mereka disebut kaum yang mempersekutukan atau memperserikatkan Tuhan (*al-musyrikûn*, المشركون, penganut paham *syirk,* yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai *syârik* [serikat atau sekutu, yaitu "oknum" yang menyertai-Nya dalam hal-hal keilahian). Padahal mereka pun mengakui dan sadar betul bahwa sekutu atau partisipan dalam keilahian Tuhan itu juga ciptaan Tuhan belaka, bukan Tuhan itu sendiri, melainkan sesama makhluk seperti manusia. Hal ini digambarkan dalam Kitab Suci, misalnya:

ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله فأنىّ يؤفكون ☎الزخرف✍43💻87☽

> Dan jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka (orang-orang kafir), "Siapa yang menciptakan mereka (sesama manusia yang mereka sembah selain dari Allah itu)?", mereka (orang-orang kafir) itu pasti akan menjawab, "Allah!". Maka bagaimana mereka terpalingkan (dari kebenaran)?[128].

Lebih jauh, pengertian orang-orang Arab pra-Islam (Jahiliah) itu tentang Allah masih penuh dengan mitologi. Berkaitan dengan ini, sungguh menarik menelusuri jauh ke belakang sejarah dan proses pertumbuhan kepercayaan kepada Allah di lingkungan bangsa Arab dan Jazirah Arabia. Ilmuwan Islam terkenal, Ismâ'îl al-Fârûqî, menerangkan proses pertumbuhan itu sebagai berikut:

> Inskripsi Arabia Selatan (Ma'în, Sabâ' dan Qathabân), begitu pula Arabia Utara (Lihyân, Tsamûd dan Shafâ) memberi bukti bahwa suatu dewa maha tinggi (*supreme deity*) yang disebut *al-Ilâh* atau *Allâh* telah disembah sejak masa dahulu kala. Dewa ini mengairi tanah, membuat palawija tumbuh, rajakaya berkembang biak, dan sumber air serta sumur mengeluarkan air yang memberi hidup. Di Makkah, juga di seluruh Jazirah Arabia, "Allah" diakui sebagai "Pencipta dari semua-nya," "Pangeran seluruh alam." "Penguasa langit dan bumi, " "Pengawas

---

[128]Q., s. al-Zukhruf/43:87. (Perhatikan konteksnya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya).

tertinggi segalagalanya." "Allah" adalah nama dewa yang paling banyak disebut. Tetapi, fungsi-Nya didelegasikan atau diambil-alih oleh dewa-dewa lain yang lebih kecil; dan pengaruh-Nya yang luar biasa dinyatakan dalam matahari dan rembulan, misalnya. Kualitas-kualitas-Nya dijelmakan dan digantikan ke dalam dewa-dewa atau dewi-dewi selain dari-Nya (Allah). Dengan begitu timbullah sejumlah *pantheon* yang setiap anggotanya melayani suatu kebutuhan tertentu atau suku tertentu dan mewakili suatu ciri khusus, tempat, obyek, atau kekuatan yang menunjukkan kehadiran, perhatian dan kekuasaan-Nya yang bersifat ilahi. Allât, seorang dewi, anak perempuan Allah yang pertama, digambarkan sebagai rembulan oleh yang lain. Al-'Uzzâ adalah seorang anak perempuan ilahi yang kedua, yang dihubungkan dengan planet Venus; Manât, anak perempuan ketiga, mewakili nasib. Dzû al-Syarâ dan Dzû al-Khalâshah adalah dewa-dewa yang mengambil nama dari kedudukan-kedudukan ketuhanan; Dzû al-Kaffayn dan Dzû al-Rijl diasosiasikan dengan anggota badan yang mempunyai makna tertentu, meskipun tidak diketahui. Wudd, Ya-ghûts, Ya'ûq dan Suwâ' adalah dewa-dewa yang mengambil nama dari fungsi-fungsi ketuhanan untuk cinta, pertolongan, perlindungan, dan penerapan siksa yang pedih secara berturut-turut. Dewa Hubal, yang memiliki patung paling menonjol di Ka'bah, mempunyai tangan yang terbuat dari emas murni. Al-Mâlik (Raja), al-Rahmân (Pengasih), dan al-Rahîm (Selamanya Pengasih) mengidentifikasi dewa-dewa atau barangkali mewakili fungsi-fungsi ketuhanan maha tinggi dari suatu dewa dengan suatu nama yang lain.[129]

Tilikan Ismâ'îl al-Farûqî tentang kepercayaan orang-orang Arab pra-Islam bahwa Allah mempunyai anak-anak perempuan itu juga dengan jelas

---

[129]South Arabian (Ma'in, Saba', and Qatabân) as well as North Arabian (Lihyân, Thâmud, and Safâ) inscriptions give evidence that a supreme deity called al-Ilah or Allah was worshipped from time immemorial. This deity watered the earth, made the crops grow, the cattle multiply, and the springs and wells yield their life-giving watters. In Makkah as well as throughout Peninsular Arabia, "Allah was acknowledged as "the creator of all," "the Lord of the world," "the Master of heaven and earth," "the ultimate Controller of all." "Allah" was the most frequently mentioned divine name. However, His wondrous effects were expressed in the sun and the moon, for example. His qualities were hypostasized and turned into gods and goddesses beside Him. Thus a whole pantheon came to exist, each member catering either to a Special need or a special tribe and representing a special feature, site, object, or force that suggested His numinous presence, provision, or might. Allât, a goddess, was described as the moon by others. Al 'Uzzâ was a second divine daughter, associated with the planet Venus; Manât, the third daughter, represented fate. Dhû al-Sharâ and Dhû al- Khalâsah were gods that took the names of places of divination; Dhû al- Kaffayn and Dhû al Rijl were associated with bodily organs of some special−though unknown−significance. Wudd, Yaghiuth, Ya'ûq, and Suwâ' were gods who took the names of the divine functions of loving, helping, preserving, and inflicting of hard punishment, respectively. The god Hubal, who had the most prominent statue in The Ka'bah, had a hand made of solid gold. Al Mâlik (the King), al-Rahmân (the Merciful), and al-Rahîm (the Always Merciful) identified gods or perhaps represented supreme divine functions of a god of another name. (Ismâ'îl R. al-Fârûqî dan Lois Lamyâ' al Fârûqî, *The Cultural Atlas of* Islam [New York: Macmillan, 1986], hh. 65-66).

diisyaratkan dalam al-Qur'ân: "Tanyakan olehmu (Muhammad) kepada mereka, apakah patut bagi Tuhanmu anak-anak perempuan, sedang bagi mereka, anak-anak lelaki?!"[130] Juga dalam firman, "Apakah bagi Dia (Allah) anak-anak perempuan, dan bagi kamu (orang-orang Arab Jahiliah) anak-anak lelaki?!"[131] Dan di antara berhala kaum musyrik Arab yang paling terkenal, yaitu Allât (al-Lât), al-'Uzzâ dan al-Manât memang disebutkan dalam al-Qur'ân dipercayai oleh orang-orang Arab Jahiliah sebagai anak-anak perempuan Tuhan.[132]

Selanjutnya, ada pula indikasi orang-orang Arab Jahiliah itu, sekalipun telah percaya akan adanya Allah yang menciptakan langit dan bumi, juga memitoskan binatang-binatang seperti, misalnya, jenis burung tertentu yang disebut *gharnaq* atau *gharânîq*, yang dipercaya mampu memberi pertolongan atau syafa'at kepada manusia dalam berhubungan dengan Tuhan. (Suatu kejadian pada Nabi yang menyangkut burung mitologi ini, sebagaimana dibahas oleh Ibn Taymîyah, mengakibatkan adanya apa yang kelak dikenal sebagai peristiwa "ayat-ayat syetan," yang acap terbawa-bawa dalam polemik sekitar konsep *'ishmah*, atau sifat tak bisa salah, atau "*infallibility*", para nabi dan rasul).[133]

Dalam latar belakang sosial-budaya Jazirah Arabia semacam ini, Nabi Muhammad s.a.w. mengemban tugas suci (*risâlah, mission sacree*) untuk menyampaikan seruan kepada umat manusia agar membebaskan diri dari berbagai kepercayaan palsu itu dan berpegang kepada kepercayaan yang benar.

Tawhîd dan Iman yang Murni

---

[130]Q., s. al-Shaffât/37:149. Menurut A. Hassan, sebagaimana juga menurut para ahli tafsir yang lain, mereka yang beranggapan bahwa Tuhan mempunyai anak-anak perempuan itu ialah kaum Quraisy. (Lihat A. Hassan, *Al-Furqân* [Bangil: Persatuan, 1406], catatan 3327, h. 888).

[131]Q., s. al-Thûr/52:39.

[132]Lihat Q., s. al- Najm/53:19-22.

[133]Ibn Taymîyah menuturkan bahwa menurut sebagian 'ulamâ' pernah terjadi syetan sempat membisikkan kepada Nabi s.a.w. untuk mengakui syafa'at burung mitologi ini, yang kemudian dikenal sebagai "ayat setan". Menurut Ibn Taymîyah bunyi ayat itu, dalam bahasa Arab: "*Tilka al-gharânîq al-'ulâ, wa inna syafâ'atahum laturtajâ'*. (Itulah burung-burung gharânîq yang mulia, yang syafa'at mereka pastilah dapat diharap). Tetapi Allah kemudian menghapus bisikan setan itu dari kalbu nabi, dan berkaitan dengan ini Ibn Taymîyah mengutip firman Allah: "Dan tidaklah Kami (Allah) utus seorang rasul pun sebelum engkau (Muhammad), juga tidak seorang nabi pun, kecuali bahwa jika dia (rasul atau nabi itu) mempunyai angan-angan (*tamanni*), maka syetan akan memasukkan (bisikan jahat) dalam angan-angannya itu. Allah pun kemudian menghapus apa yang dibisikkan setan itu, lalu Dia kukuhkan ayat-ayat-Nya. Allah adalah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana. Agar dengan begitu Dia menjadikan apa yang dibisikkan setan itu sebagai ujian (*fitnah*) bagi mereka yang dalam hatinya terdapat penyakit dan yang hatinya keras. Sungguh orang-orang zalim itu berada dalam kesesatan yang jauh." (Q., s. al-Hajj/22:52-53). (Lihat Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah*, jil. 1, h. 130). (Supaya diketahui, judul buku Salman Rushdi yang menghebohkan itu diilhami oleh peristiwa yang juga dibahas oleh Ibn Taymîyah ini).

eeeeeee

Dari uraian tentang sistem kepercayaan kaum musyrik Arab Jahiliah di atas itu, dapat disimpulkan bahwa percaya kepada Allah tidaklah dengan sendiri-nya berarti *tawhîd*. Sebab, percaya kepada Allah itu masih mengandung kemungkinan percaya kepada yang lain-lain sebagai peserta Allah dalam keilahian. Dan ini memang problem manusia. Yaitu bahwa manusia umum-nya memang percaya kepada Allah atau Tuhan, namun tidak murni, sebagaimana digambarkan dalam sebuah firmanTuhan berikut ini:

وماَ أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين. وماتسئلهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين. وكأين من آية في السماوات والأرض يمرّون عليها وهم عنها معرضون. وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون (يوسف/13: 103-106)

> Sebagian besar manusia itu, betapapun kau (Muhammad) inginkan, tidaklah beriman. Padahal engkau tidak meminta mereka upah sedikit pun. Ini tidak lain adalah peringatan untuk seluruh alam. Dan betapa banyaknya ayat di seluruh langit dan bumi yang lewat pada mereka, namun mereka berpaling. Dan tidaklah mereka itu beriman kepada Allah, melainkan mereka adalah orang-orang musyrik.[134]

Di antara manusia memang ada yang tidak percaya sama sekali kepada Tuhan. Yaitu kaum ateis. Tetapi mereka adalah minoritas kecil sekali dalam masyarakat mana pun, termasuk dalam masyarakat negeri-negeri komunis yang secara resmi berideologi ateis, sebagaimana hari-hari ini terbukti dan terungkap dengan gamblang. Karena itu ateisme bukan problem utama umat manusia. Sebaliknya, problem utama manusia ialah justru politeisme atau syirik, yaitu kepercayaan yang sekalipun berpusat kepada Tuhan Yang Maha Esa atau Allah, namun masih membuka peluang bagi adanya kepercayaan kepada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat ketuhanan atau *ilâhî*, meski lebih rendah daripada Allah sendiri.

Dilihat dari perspektif tersebut, wajar bila al-Qur'ân sedikit sekali membicarakan kaum ateis,[135] sementara hampir dari halaman ke halaman

[134]Q., s. Yûsuf/12:103-106.

[135]Sebuah ayat yang sering ditafsirkan sebagai mengacu kepada kaum ateis ialah yang terdapat dalam Q., s. al-Jâtsiyah/45:24: "Dan mereka berkata, 'yang ada hanyalah hidup dunia kita ini (saja), kita mati dan kita hidup, dan tidak ada yang akan membinasakan kita kecuali masa.' Mereka tidak mempunyai penge-tahuan apa pun tentang hal ini, dan mereka itu hanyalah menduga-duga saja'." Karena tekanan kepercayaan mereka berada pada pengakuan akan adanya hidup duniawi ini saja, dan bahwa kebinasaan hanyalah masalah masa atau waktu (dalam al-Qur'ân disebut *al-dahr*), maka mereka disebut kaum *al-Dahrîyûn* (kaum pemuja waktu), sehingga barangkali lebih tepat disebut kaum sekuler (pemuja 'waktu sekarang' atau *saeculum*, dengan mengingkari akhirat) daripada disebut kaum ateis, sekalipun kesejajaran antara keduanya memang sangat besar.

terdapat pembicaraan tentang kaum politeis dan penolak kebenaran (kaum kafir, meskipun percaya kepada Allah secara monoteistis, seperti sebagian golongan penganut kitab suci atau *Ahl al-Kitâb*). Bahkan dapat dikatakan bahwa ateisme sesungguhnya adalah bentuk lain dari politeisme, yaitu jika diperhatikan bahwa semua mereka yang mengaku ateis, yaitu menolak adanya Tuhan seperti pada konsep agama-agama, dalam prakteknya bertuhan juga, karena memutlakkan sesuatu, seperti para pemimpin dan pikiran-pikiran mereka. Justru dalam ilmu sosial banyak yang memandang komunisme atau ateisme sebagai padanan agama (*religion equivalent*).

Karena problem utama manusia ialah politeisme, bukan ateisme, maka program pokok al-Qur'ân ialah membebaskan manusia dari belenggu paham Tuhan banyak itu dengan mencanangkan dasar kepercayaan yang diungkap-kan dalam kalimat "*al-nafy wa al-itsbât*" atau "negasi-konfirmasi" yaitu kalimat "Tidak ada Tuhan selain *Allâh* (the God, Tuhan yang sebenarnya, yaitu Tuhan Yang Maha Esa) ".

Dengan negasi itu, dimulai proses pembebasan belenggu kepercayaan kepada hal-hal yang palsu. Tetapi, demi kesempurnaan kebebasan itu, manusia harus mempunyai kepercayaan kepada sesuatu yang benar. Sebab hidup tanpa kepercayaan sama sekali adalah mustahil. Sebagaimana ditunjuk-kan oleh eksperimen komunisme yang telah disinggung di atas, seseorang dapat memulai dengan tidak percaya sama sekali, namun kekosongan dari kepercayaan itu memberi tempat bagi timbulnya kepercayaan baru yang justru lebih mencekam dan membelenggu. Ini sejajar dengan ucapan bijak Bung Hatta bahwa kebebasan yang tak terbatas atau tak bertanggungjawab justru akan mengundang lawan kebebasan itu sendiri: tirani.[136] Atau, dalam ungkapan lain, kebebasan terwujud hanya jika disertai dengan ketundukan tertentu, yaitu ketundukan kepada yang secara intrinsik benar, yakni benar pada dirinya sendiri, tidak pada faktor luar secara tidak sejati.

Sesuatu yang terdengar seperti paradoksal ini diakui oleh Huston Smith, seorang ahli filsafat modern, justru dalam peng-amatannya atas fenomena Islam. Islam yang berarti sikap pasrah atau tunduk (kepada Tuhan) justru menjadi pangkal kebebasan kaum Muslim dan sumber energi mereka yang hebat, sebagaimana terbukti dari ledakan politik luar biasa oleh orang-orang Arab Muslim pada abad ketujuh. Kata Smith,

> Sikap pasrah (dalam bahasa Arab, *Islâm*) adalah justru nama agama yang muncul ke permukaan melalui al-Qur'ân, namun masuknya agama itu ke

---

[136]Lihat pembahasan Bung Hatta tentang hal ini dalam risalahnya yang terkenal, *Demokrasi Kita.*

> dalam sejarah menyebabkan ledakan politik paling hebat yang pernah disaksikan oleh dunia.[137]

Oleh karena itu, untuk masyarakat manusia pada umumnya dan mereka yang telah memiliki kepercayaan kepada Tuhan, proses pembebasan itu tidak lain ialah dengan pemurnian kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. *Pertama*, dengan melepaskan diri dari kepercayaan kepada yang palsu dan, *kedua*, dengan pemusatan kepercayaan hanya kepada yang benar. Dua hal ini dirangkum dalam dua surat pendek al-Qur'ân, yaitu surat al-Kâfirûn/109 dan surat al-Ikhlâsh/112. Yang pertama oleh Ibn Taymîyah dikatakan mengandung *Tawhîd Ulûhîyah* (penegasan bahwa yang boleh disembah hanyalah Allah satu-satunya), dan yang *kedua* dikatakannya mengandung *Tawhîd Rubûbîyah* (penegasan bahwa Allah adalah Tuhan Maha Esa, yang Satu secara mutlak dan transendental). Karena begitu pentingnya dua surat pendek itu, maka, menurut beberapa Hadîts, Rasulullah s.a.w. sering membacanya dalam sembahyang.

Tawhîd dan Pembebasan Diri (*Self-Liberation*)

Huston Smith yang telah dikutip di atas menyinggung bahwa keengganan manusia untuk menerima kebenaran, antara lain, karena sikap menutup diri yang timbul dari refleksi agnostik atau keengganan untuk tahu tentang kebenaran yang diperkirakan justru akan lebih tinggi nilainya daripada yang sudah ada pada kita. Padahal, kata Smith, kalau saja kita membuka diri untuk menerima kebenaran itu, maka mungkin kita akan memperoleh kebaikan dan energi yang kita perlukan. Itu dikatakan Smith dalam sinyalemennya tentang sikap orang Barat terhadap Islam.[138] Tetapi kiranya hal itu berlaku lebih umum, yaitu bahwa halangan kita menerima kebenaran ialah keangkuhan kita sendiri dan belenggu yang kita ciptakan untuk diri kita sendiri.

Belenggu itu dikenal dengan sebutan "hawa nafsu" (dari bahasa Arab, *hawâ al-nafs,* yang secara harfiah berarti "keinginan diri sendiri"). Inilah sumber pribadi untuk penolakan kebenaran, kesombongan dan kecongkakan kita menghadapi hal-hal dari luar yang kita rasakan tidak sejalan dengan kemauan atau pandangan kita sendiri, betapapun benarnya hal dari luar itu. Hawa nafsu juga menjadi sumber pandangan-pandangan subyektif dan *biased,* yang juga

---

[137]Submission (in Arabic, *Islam*) was the very name of the religion that surfaced through the Koran, yet its entry into history occasioned the greatest political explosion the world has known. (Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind* [New York: Crossroad, 1982], h. 141).

[138]If mention of this fact automatically triggers our fears of fanaticisme, this simply shows us another defense our agnostic reflex has erected against the possibility of there being something that, better then we are in every respect, could infuse us with goodness as well as power were we open to the transfusion. (*Ibid*).

menghalangi kita dari kemungkinan melihat kebenaran. Gambaran-gambaran dalam Kitab Suci mengenai kenyataan ini, antara lain:

أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكّرون
(الجاثية/45: 23)

> Pernahkah engkau (Muhammad) saksikan orang yang menjadikan keinginan (*hawâ*)-nya sendiri sebagai Tuhannya, kemudian Allah membuat mereka sesat secara sadar, lalu Dia tutup pendengaran dan hatinya, dan dikenakan oleh-Nya penutup pada pandangan-nya?! Maka siapa yang sanggup memberi petunjuk, selain Allah? Apakah kamu tidak merenungkan hal itu?[139]

Seorang disebut menuhankan keinginan dirinya jika dia memutlakkan diri dan pandangan atau pikirannya sendiri. Biasanya orang seperti itu mudah terseret kepada sikap-sikap tertutup dan fanatik, yang amat cepat bereaksi negatif kepada sesuatu yang datang dari luar, tanpa sempat mempertanyakan kemungkinan segi kebenaran dalam apa yang datang dari luar itu. Inilah salah satu bentuk kungkungan atau perbudakan oleh tirani *vested interest.* Gambaran tentang hal ini dari masa lalu kita dapatkan dalam firman Allah:

... أفكلّما جآءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذّبتم وفريقا
تقتلون. وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون (البقرة/ 2: 87-88)

> "...Apakah setiap kali datang kepadamu sekalian seorang rasul (pembawa kebenaran) dengan sesuatu yang tidak disukai oleh dirimu sendiri, kamu menjadi congkak, sehingga sebagian (dari para rasul itu) kamu dustakan, dan sebagian lagi kamu bunuh?" Dan mereka (yang menolak kebenaran) itu berkata, "Hati kami telah tertutup (dengan ilmu)!" Tapi sebenarnya Allah telah me-ngutuk mereka karena penolakan mereka (terhadap kebenaran), maka sedikit saja mereka percaya.[140]

Meskipun ayat suci itu melukiskan kelakuan kalangan tertentu dari Banî Isrâ'îl (bangsa Yahudi), namun "*the moral behind the story*" jelas berlaku untuk semua golongan. Pelajaran moral itu berada di sekitar bahaya penolakan kebenaran (*kufr*) karena kecongkakan (*istikbâr*) dan sikap tertutup karena merasa telah penuh berilmu (*ghulf*). Hanya dengan melawan itu semua melalui proses pembe-basan diri (*self-liberation*) seseorang akan mampu menangkap kebe-naran

---

[139]Q., s. al-Jâtsiyah/45:23.
[140]Q., s. al-Baqarah/2:87-88. Lihat juga Q., s. al-Mâ'idah/5:70.

dan, pada urutannya, hanya dengan kemampuan menangkap kebenaran itu seseorang akan dapat berproses untuk pembebasan dirinya. Inilah sesungguhnya salah satu makna esensial kalimat persaksian (*syahâdah*) yang bersusunan negasi-konfirmasi "*Lâ ilâha illâ 'l-Lâh*" itu, dipandang dari sudut efeknya kepada peningkatan harkat dan martabat kemanusiaan pribadi seseorang.

Pembebasan pribadi yang diperolehnya, yang membuat seorang manusia merdeka sejati, akan menghilangkan dari dirinya sendiri setiap halangan untuk melihat yang benar sebagai benar dan yang salah sebagai salah. Bentuk-bentuk subyektivisme, baik yang positif ataupun yang negatif, yaitu perasaan senang atau benci kepada sesuatu atau seseorang, tidak akan menjadikan pandangannya kabur dan kehilangan wawasan tentang apa yang sungguh-sungguh benar atau salah, dan yang baik atau buruk. Orang yang serupa itu mampu mengalahkan kekuatan tiranik (*thâghût*), terutama kecen-derungan tiranik diri sendiri pada saat ia menjadi sombong karena merasa tidak perlu kepada orang lain.[141] Orang yang terbebas itu juga selalu sanggup kembali kepada yang benar, tanpa terlalu peduli dari mana datangnya kebenaran itu. Maka ia termasuk yang mendapatkan "kabar gembira" (kebahagiaan) dan dinamakan "*ulû al-albâb*", "mereka yang berakal-pikiran" atau "kaum terpelajar".

والّذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبشّر
عباد. الّذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه أولئك الذين هدىهم الله
وأولئك هم أولوا الألباب (الومر/39: 17-18)

> Dan mereka yang menjauhkan diri dari kekuatan-kekuatan tiranik (*thâghût*) untuk tidak menyembah (tunduk) kepadanya serta kembali kepada Allah (Kebenaran), untuk mereka adalah kabar gem-bira. Maka sampaikanlah kabar gembira kepada hamba-hamba-Ku! Yaitu mereka yang (suka) mendengarkan perkataan (*al-qawl*, bisa berarti pendapat atau buah pikiran), kemudian mengikuti yang terbaik daripadanya. Mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang berakal-pikiran.[142]

Sebutan "mengikuti yang terbaik daripadanya" menunjukkan adanya acuan kepada sikap kritis dan pertimbangan matang, sehingga pengikutan itu pun dapat sepenuhnya dipertanggung-jawabkan. Oleh karena itu, ketika mendengar hal-hal dari yang dipercaya sebagai sumber kebenaran pun orang yang ber-*tawhîd* tidaklah tunduk secara "membabi-buta", namun tetap kritis dan berdasarkan

---

[141]"Ingatlah bahwa sesungguhnya manusia itu pasti bertindak tiranik, karena melihat dirinya berkecukupan" (yakni merasa tidak perlu kepada orang lain, alias sombong). (Q., s. al-'Alaq/96:6-7).

[142]Q., s. al-Zumar/39:17-18.

pertimbangan akal yang sehat. Inilah yang dimaksudkan dalam peringatan Allah dalam Kitab Suci:

والّذين إذا ذكّروا بآيات ربّهم لم يخرّوا عليها صمّا وعميانا (الفرقان/ 25: 73)

> Dan (kaum beriman) itu ialah mereka yang apabila diperingatkan dengan ayat-ayat Tuhan mereka, tidak tunduk begitu saja seperti orang-orang yang tuli dan buta.[143]

Berkenaan dengan firman Ilahi itu, A. Hassan mengatakan:

> Tunduk dan sujud dengan buta tuli waktu mendengar al-Qur'ân itu ialah sifat *munâfiqîn*.
> Hamba-hamba Allah yang terpuji, tidak begitu, tetapi sujud dengan ikhlas dan dengan pengetahuan.[144]

Dengan perkataan lain, orang yang bebas dari perbudakan hawa nafsu-nya akan menjadi manusia yang terbuka, kritis dan selalu tanggap kepada masalah-masalah kebenaran dan kepalsuan yang ada dalam masyarakat. Dan sikap tanggap itu ia lakukan dengan keinsafan sepenuhnya akan tanggung jawabnya atas segala pandangan dan tingkah laku serta kegiatannya dalam hidup ini:

ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولا (الإسراء/17: 36)

> Engkau janganlah mengikuti sesuatu yang padamu tidak ada pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani itu semuanya akan ditanya (diminta bertanggung-jawab) atas hal itu.[145]

Oleh karena itu, seorang yang ber-*tawhîd*, yang dengan bebas mampu menentukan sendiri pandangan dan jalan hidupnya menurut pertimbangan akal sehat dan secara jujur tentang apa yang benar dan salah, yang baik dan buruk, akan selalu tampil sebagai seorang yang berani, penuh percaya kepada diri sendiri, dan berkepribadian kuat. Karena ia tidak terkungkung oleh keangkuhan dirinya dan tidak menjadi tawanan egonya, ia berani menga-takan tentang apa yang sebenarnya, meskipun mengandung kemungkinan (dalam jangka pendek)

---

[143]Q., s. al-Furqân/25:73.
[144]A. Hassan, *op. cit.*, catatan 2602, h. 711.
[145]Q., s. al-Isrâ'/17:36.

kkkkkkk

merugikan dirinya sendiri atau mereka yang dicintainya. Demikian pula, karena konfidensi kepada diri sendiri itu ia berani bersikap jujur dan adil, sekalipun terhadap mereka yang kebetulan karena sesuatu hal dibencinya. Ini semuanya tersimpul dari beberapa ajaran Kitab Suci:

يآ أيّها الّذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم
فينبّئكم بما كنتم تعملون (المائدة/5: 105)

> Hai orang-orang yang beriman! Jagalah diri kamu sendiri! Orang yang sesat tidak akan membahayakan kamu, jika kamu memang telah mendapat petunjuk. Kepada Allah tempat kembalimu semua, kemudian Dia akan menjelaskan kepada kamu tentang segala sesuatu yang telah kamu kerjakan.[146]

يآ أيّها الّذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهدآء لله ولو على أنفسكم أوالوالدين والأقربين إن يكن غنيّا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتّبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا ☎النساء 4 135

> Hai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu orang-orang yang teguh dengan keadilan, sebagai saksi bagi Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri, atau kedua orang tua, dan sanak kerabat. Kalaupun dia (orang tuamu) itu kaya atau miskin, Allah tetap lebih berhak atas keduanya. Maka janganlah kamu mengikuti *hawâ* (keinginan diri sendiri) dalam menjalankan keadilan. Jika kamu berpaling atau ingkar, maka sesungguhnya Allah Maha Teliti atas segala sesuatu yang kamu kerjakan.[147]

يآ أيّها الّذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهدآء بالقسط ولا يجرمنكم
شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقرى واتّقوا الله إن الله
خبير بما تعملون (المائدة/5: 8)

> Hai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu orang-orang yang teguh untuk Allah, sebagai saksi dengan keadilan. Dan janganlah sampai kebencian suatu golongan menyimpangkan kamu sehing-ga tidak berlaku adil. Berlakulah adil, itulah yang lebih dekat kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Tahu akan segala sesuatu yang kamu kerjakan.[148]

Dari pembahasan atas berbagai petunjuk Kitab Suci itu kiranya jelas bahwa terdapat korelasi positif antara *tawḫîd* dengan nilai-nilai pribadi yang positif

---

[146]Q., s. al-Mâ'idah/5:105.
[147]Q., s. al-Nisâ'/4:135.
[148]Q., s.al-Mâ'idah/5:8

seperti iman yang benar, sikap kritis, penggunaan akal sehat (sikap rasional), kemandirian, keterbukaan, kejujuran, sikap percaya kepada diri sendiri, berani karena benar, serta kebebasan dan rasa tanggung jawab. Semua itu muncul dari rasa keadilan (*al-'adl*) dan pandangan serta perbuatan positif kepada sesama manusia (*al-ihsân*).[149]

Tawhîd dan Pembebasan Sosial

Kualitas-kualitas pribadi selalu melandasi kualitas-kualitas masyarakat, karena masyarakat terdiri dari pribadi-pribadi. Oleh karena itu dapat diharap bahwa kualitas-kualitas pribadi yang tertanam melalui *tawhîd* itu akan terwujud pula dalam kualitas-kualitas masyarakat yang keanggotaannya terdiri dari pribadi-pribadi serupa itu. Maka efek pembebasan semangat *tawhîd* pada tingkat kemasyarakatan dapat dilihat sebagai kelanjutan efek pembebasan pada tingkat pribadi.

Dalam Kitab Suci, prinsip *tawhîd* atau pandangan hidup ber-Ketuhanan yang Maha Esa langsung dikaitkan dengan sikap menolak *thâghût*. Perkataan "*thâghût*" sendiri diartikan dalam berbagai makna. Namun semua arti itu selalu mengacu kepada kekuatan sewenang-wenang, otoriter dan tiranik atau, seperti dikatakan A. Hassan, "apa-apa yang melewati batas."[150] Misalnya, penegasan Kitab Suci bahwa tidak boleh ada paksaan dalam agama dan bahwa manusia dapat memilih sendiri mana yang benar dan mana yang salah karena perbedaan antara keduanya itu sudah jelas, juga sekaligus ditegaskan bahwa "…barangsiapa menolak *thâghût* dan beriman kepada Allah, maka sungguh ia telah berpegang dengan tali yang kukuh, yang tidak akan putus….".[151] Firman ini dapat ditafsirkan dengan mudah bahwa barangsiapa mampu dan berhasil melepaskan diri dari belenggu kekuatan-kekuatan tiranik, yang datang dari dalam dirinya sendiri ataupun dari luar, kemudian ia berhasil pula berpegang kepada kebenaran yang sejati, maka sungguh ia telah menempuh hidup aman sentosa, tidak akan gagal dan tidak akan kecewa.

Kesanggupan seorang pribadi untuk melepaskan diri dari belenggu kekuatan tiranik dari luar adalah salah satu pangkal efek pembebasan sosial semangat *tawhîd*. Bahkan diisyaratkan bahwa menentang, melawan dan akhirnya menghapuskan tirani adalah konsekuensi logis paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Maka digambarkan bahwa tugas setiap utusan kepada setiap bangsa ialah

---

[149]"Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu sekalian menegakkan keadilan dan kebaikan….". (Q., s. al-Nahl/16:90).

[150]A. Hassan, *op. cit.*, h. 82.

[151]Q., s. al-Baqarah/2:256.

mmmmmmm

menanamkan keimanan yang benar kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan menentang tirani: "Dan sungguh Kami (Tuhan) telah utus untuk setiap umat seorang rasul, (guna menyeru): 'Sembahlah olehmu semua akan Allah (saja), dan jauhilah para tiran….".[152]

Di antara tokoh-tokoh zaman purba yang paling sering ditampilkan sebagai contoh tiran ialah Fir'awn, khususnya yang berkuasa pada zaman Nabi Mûsâ. Fir'awn yang memerintah sebagai penguasa absolut itu bahkan dilukiskan sebagai mengaku Tuhan sendiri, dan disebut telah berlaku tiranik (*thâghût*).[153] Tirani ditolak dalam sistem *tawhîd* karena ia bertentangan dengan prinsip bahwa yang secara hakiki berada di atas manusia hanyalah Allah. Manusia adalah ciptaan tertinggi oleh Tuhan,[154] yang bahkan Tuhan sendiri memuliakannya.[155] Oleh karena itu akan melawan harkat dan martabat manusia sendiri jika manusia mengangkat sesuatu selain Tuhan ke atas dirinya sendiri dan kemudian ke atas manusia yang lain (melalui sikap tiranik atas sesama manusia). Inilah salah satu hakikat syirik. Seperti halnya dengan setiap sistem mitologis dan tiranik, efek syirik ialah pembelengguan dan perampasan kebebasan.

Pada mitologi terhadap alam, pembelengguan itu berwujud tertutupnya kemampuan manusia untuk melihat hukum-hukum alam yang telah ditetapkan Tuhan itu menurut apa adanya. Dengan kata lain, syirik menutup pintu ilmu pengetahuan, karena pendekatan kepada persoalan yang menyangkut alam itu diselesaikan melalui cara-cara magis-mitologis yang lebih banyak bersandar kepada khayal daripada kenyataan.

Mitologi kepada sesama manusia menghasilkan tirani atau kultus, dengan efek pembelengguan yang lebih kuat lagi. Perampas kebebasan manusia tidak ada kecuali sesama manusia sendiri, melalui sistem-sistem tiranik dan *cultic,* baik dalam pemerintahan maupun dalam bidang-bidang kehidupan yang lain, termasuk da-lam kehidupan keagamaan. Disebabkan efek pembelengguannya yang menghancurkan martabat dan hakikat kema-nusiaan, maka syirik disebutkan sebagai dosa terbesar seseorang, yang tidak bakal diampuni oleh Allah, sampai syirik itu ditinggalkannya sama sekali.[156]

Dari berbagai konsekuensi logis paham Ketuhanan Yang Maha Esa, salah satunya yang amat kuat mempunyai dampak pembebasan sosial yang besar ialah egalitarianisme. Adalah berdasarkan prinsip itu maka *tawhîd* meng-hendaki sistem kemasyarakatan yang demokratis berdasarkan musyawarah,[157] yang terbuka, yang memungkinkan masing-masing anggota saling memper-ingatkan

[152]Q., s. al-Nahl/16:36.
[153]Q., s. Thâhâ/20:24.
[154]Q., s. al-Tîn/95:4.
[155]Q., s. al-Isrâ'/17:70.
[156]Q., s. al-Nisâ'/4:48 dan 116.
[157]Q., s. Âlu 'Imrân/3:159 dan s. al-Syûrâ/42:38.

nnnnnnn

tentang apa yang benar dan baik, dan tentang ketabahan meng-hadapi perjalanan hidup serta tentang saling cinta kasih sesama manusia,[158] suatu dasar bagi prinsip kebebasan menyatakan pendapat. Kebebasan juga menghendaki kemampuan menghargai orang lain, karena mungkin pendapat mereka lebih baik daripada pendapat yang bersangkutan sendiri. Jadi tidak dibenarkan adanya absolutisme antara sesama manusia.

Dalam bagian terdahulu pada pembahasan ini telah dikemukakan bahwa setiap kepercayaan mempunyai efek pembelengguan yang sangat hakiki, kecuali jika kepercayaan itu tertuju kepada Yang Mahabenar (*al-H̲aqq*). Efek pembelengguan oleh institusi keagamaan yang dijalankan secara tidak benar pun demikian pula, amat hakiki dan mencekam. Oleh karena itu salah satu "program" paham *tawh̲îd* ialah membebaskan manusia dari kungkungan dan belenggu pranata keagamaan, yang tentu saja terwujud melalui manusia. Maka ditegaskan bahwa dalam sistem *tawh̲îd* tidak boleh ada wewenang mutlak keagamaan seperti diwakili oleh para *ah̲bâr* (para pemimpin hirarki keagamaan), *ruhbân* (para *râhib* atau orang-orang suci), atau malah *andâd* (orang-orang yang dalam wewenang keagamaannya menjadi "saingan" Tuhan).[159] Juga ditegaskan bahwa dalam Islam tidak dikenal adanya sistem kerahiban atau hirarki keagamaan yang memberi wewenang suci kepada seseorang atas lainnya antara sesama manusia.[160]

Dengan kata lain, dalam Islam dengan semangat *tawh̲îd*-nya itu sama sekali tidak dibenarkan adanya klaim seseorang sebagai telah menerima pendelegasian wewenang Tuhan. Sebaliknya, *tawh̲îd* mengharuskan seseorang untuk berani dan bersiap-siap memikul tanggung jawabnya sendiri secara pribadi kepada Allah, tanpa perantara, dan tanpa bantuan orang lain.[161] Maka kebebasan pribadi menuntut keberanian memikul tanggung jawab pribadi. Kebebasan dan tanggung jawab adalah dua sisi dari sekeping mata uang: tidak ada kebebasan tanpa tanggung jawab, dan tidak ada tanggungjawab jika seseorang tidak bebas. Inilah salah satu ajaran pokok semua agama yang benar dan tidak menyimpang dari garis asalnya yang lurus:

أم لم ينبّأ بما في صحف موسى. وإبراهيم الّذي وفّى. ألا تزر وازرة وزر أخرى (النجم/53: 36-38)

---

[158] Q., s. al-'Ashr/103:3 dan s. al-Balad/90:17.

[159] Q., s. al-Tawbah/9:31 dan s. al-Baqarah/2:165.

[160] Sebuah H̲adîts yang amat terkenal mengatakan: "Tidak boleh ada kerahiban (*rahbânîyah*) dalam Islam." Dalam Kitab Suci disebutkan bahwa sistem kerahiban serta hirarki suci (*ecclesiastical hierarchy*) adalah bentuk suatu penyim-pangan dari agama yang benar. (Lihat Q., s. al-H̲adîd/57:27).

[161] Q., s. al-Baqarah/2:48.

oooooooo

> Apakah belum terberitakan (kepada manusia) apa yang ada dalam lembaran-lembaran suci Mûsâ?
> Dan Ibrâhîm yang amat setia?
> Bahwa tidaklah seorang yang berdosa menanggung dosa yang lainnya, dan bahwa tidaklah manusia mendapatkan sesuatu kecuali apa yang telah diusahakannya.[162]

Itulah makna pokok kalimat syahadat: pembebasan dari belenggu kepercayaan, disusul kepercayaan kepada Allah, Tuhan yang sebenarnya, demi keteguhan dan kelestarian kebebasan itu sendiri.

[162]Q., s. al-Najm/53:36-38.

IMAN DAN EMANSIPASI HARKAT KEMANUSIAAN

Mengapa Emansipasi?

Sudah merupakan pengetahuan umum dan baku di kalangan Muslim bahwa manusia, menurut Kitab Suci, adalah "puncak" ciptaan Tuhan dan makhluk-Nya yang tertinggi. Ini melukiskan betapa tingginya harkat dan martabat kemanusiaan. Tetapi dalam rangkaian firman itu pula disebutkan bahwa manusia bisa menurun derajatnya menjadi serendah-rendahnya makhluk, kecuali mereka yang beriman dan berbuat kebaikan.[163]

Jika kita perhatikan kembali secara lebih seksama urutan keterangan dalam Kitab Suci, kita dapat menyimpulkan bahwa manusia, menurut kejadi-an asalnya (fitrahnya), adalah makhluk mulia. Tetapi karena berbagai hal yang muncul akibat kelemahannya sendiri, manusia bisa menjadi makhluk yang paling hina. Dan bersama itu ia kehilangan fitrahnya dan kebahagiaannya. Manusia akan terselamatkan dari kemungkinan itu hanya kalau ia mempunyai "semangat Ketuhanan" (*rabbânîyah* atau *ribbîyah*)[164] dan berbuat baik kepada sesamanya.

Dalam kenyataan historis, perjuangan memperoleh dan mempertahan-kan

---

[163]Lihat al-Qur'ân, s. al-Tîn/95:1-8: 'Demi pohon tin din zaitun, dan demi Tûrsîna dan negeri yang sentosa (Makkah) ini, sungguh Kami (Tuhan) telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya, kemudian Kami kem-balikan menjadi yang serendah-rendahnya, kecuali mereka yang beriman dan beramal saleh. Bagi mereka ini adalah pahala yang melimpah. Maka, sesudah itu, apa yang menyebabkan kamu (wahai manusia) mendustakan agama? Bukankah Allah adalah hakim yang paling bijaksana?' Hubungan firman itu dengan yang lain dalam Q., s. al-Isrâ'/17:70, "Dan sungguh Kami (Tuhan) telah memuliakan anak cucu Âdam (umat manusia), dan Kami bawa (kembangkan) mereka di daratan maupun lautan….".

[164]Istilah "*rabbânîyah*" diambil dari al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:79 yang artinya kurang lebih, "Tidak sepatutnya bagi scorang manusia yang diberi Allah kitab suci, hikmah dan nubuat, berkata kepada manusia: 'Jadilah kamu sekalian orang-orang yang menghamba kepadaku, dan bukan kepada Tuhan.' Melainkan (ia akan berkata), 'Jadilah kamu sekalian orang-orang *rabbânîyîn* (orang-orang yang bersemangat ketuhanan), dengan mengajarkan kitab suci dan dengan mendalami sendiri kitab suci itu.'" Sedangkan istilah "*ribbîyah*" diambil dari al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:146, yang artinya, kurang lebih, "Dan betapa banyaknya nabi yang berjuang bersamanya orang-orang "*ribbîyîn*" (yakni orang-orang yang bersemangat ketuhanan, *God-devoted man*)….". (Terjemah/Tafsir Muhammad Asad).

harkat dan martabat kemanusiaan merupakan ciri dominan deretan pengalaman hidup manusia sebagai makhluk sosial. Sebab, dalam kenyataan, manusia lebih banyak mengalami kehilangan fitrah dan kebahagiaan daripada sebaliknya. Dan dari sudut penglihatan inilah kita juga dapat menafsirkan kedatangan rasul-rasul dan nabi-nabi, yaitu untuk memimpin umat manusia melawan kejatuhannya sendiri dan mengemansipasi harkat dan martabatnya dari kejatuhan itu.

Kejatuhan manusia itu terlambangkan dalam terusirnya Âdam dan Hawâ' dari surga (*hubûth,* jatuh, turun) karena melanggar larangan Tuhan. Âdam dan Hawâ' terangkat (teremansipasi) hanya setelah menerima pengajaran Tuhan dan bertaubat,[165] yaitu pengajaran tentang hidup beriman dan beramal saleh.

Makna Iman

Sebagaimana pernah disinggung sebelumnya, perkataan "iman" (Arab: إيمان) sering diartikan sebagai percaya. Pemberian arti demikian itu tidak salah, tetapi tidak mencakup keseluruhan maknanya. Untuk memperoleh gambaran tentang maknanya yang lengkap, mungkin patut diingat bahwa perkataan "iman" berasal dari akar kata yang sama dengan perkataan "aman" (Arab: أمان, yakni kesejahteraan dan kesentosaan) dan "amanat" (Arab: أمانة, yakni keadaan bisa dipercaya atau diandalkan [Inggris: *trust-worthiness*], lawan dari khianat).

Karena itu "iman" yang membawa rasa "aman" dan membuat orang mempunyai "amanat" itu tentu lebih daripada hanya "percaya", dalam arti sekedar percaya adanya Tuhan. (Harap dicatat bahwa setan yang terkutuk pun percaya kepada Tuhan, bahkan Iblis sempat "berdialog" dan "ber-argumentasi" langsung dengan Tuhan).[166] Pengertian iman sebagai "percaya" tanpa

[165]Kejatuhan Âdam dan Hawâ serta emansipasinya kembali dituturkan dalam Kitab Suci al-Qur'ân, antara lain s. al-Baqarah/2:35-37, yang artinya, kurang lebih, "Dan Kami (Tuhan) bersabda, Wahai Âdam, tinggallah kamu dan istrimu di surga, dan makanlah dari surga itu dengan bebas sekehendak kalian. Dan janganlah kalian akan termasuk orang-orang yang berdosa (*zhâlim*). Lalu setan pun membuat mereka tergelincir daripadanya, dan mendorong mereka keluar dari keadaan semula mereka itu. Kami (Tuhan) pun bersabda, "Turunlah (*ihbithû*) kamu sekalian dari surga itu! Sebagian dari kamu akan menjadi musuh sebagian yang lain. Bagi kamu di bumilah tempat tinggal serta tempat bersenang sampai masa tertentu. Maka Âdam pun menerima beberapa pengajaran dari Tuhannya, kemudian Tuhan pun memberinya taubat (mengampuninya). Sesungguhnya Dia itu Maha Penerima Taubat dan Maha Pengasih." (Bandingkan penuturan dalam al-Qur'ân itu, dengan penuturan di surah-surah yang lain, dan dengan penuturan dalam Perjanjian Lama, Kitab Kejadian 3:1-24. Ada kemiripan, di samping ada perbedaan).

[166]"Dialog" dan "argumentasi" Iblis, lambang kecongkakan dan keangkuhan, jadi kejahat-an, dengan Tuhan, dilukiskan dalam Kitab Suci, dalam rangkaian pe-nuturan tentang pencipta-an manusia dan penunjukannya sebagai khalifah Tuhan di bumi, kemudian diperintahkan agar semua malaikat bersujud kepada Âdam, dan semuanya mengikuti perintah itu kecuali Iblis, antara lain dalam Q., s. al-A'râf/7:12: "Allah berfirman, 'Apakah yang menghalangimu (hai Iblis) untuk

konsekuensi yang nyata bisa tak bermakna, atau *absurd*, mungkin "mempercayai" atau "menaruh kepercayaan" kepada Tuhan akan sedikit lebih memperjelas makna iman itu. Dalam perkataan "mempercayai Tuhan" atau "menaruh kepercayaan" kepada-Nya terkandung pengertian sikap atau pandangan hidup yang dengan penuh kepasrahan menyandarkan diri (*tawakkal*) kepada Tuhan dan kembali (*rujû'* atau *inâbah*) kepada-Nya.[167] Sebab salah satu wujud rasa iman ialah sikap hidup yang memandang Tuhan sebagai tempat menyandarkan diri dan menggantungkan harapan. Oleh karena itu konsistensi iman ialah "husnuzhan" (*husn al-zhann*, baik sangka, yakni sikap optimis) kepada Tuhan,[168] serta kemantapan kepada-Nya sebagai Yang Mahakasih dan Mahasayang (*al-Rahmân al-Rahîm*). Justru *rahmah* (ke-Rahmanan dan ke-Rahiman), disamping pengetahuan (*'ilm*), adalah sifat Tuhan yang paling komprehensif dan serba meliputi.[169]

Problem Utama Manusia: Syirik

---

bersujud (kepada Âdam) ketika Kuperintahkan?' Ia (Iblis) menjawab, 'Aku lebih baik daripadanya (Âdam: Kau (Tuhan) ciptakan aku dari api, dan Kau ciptakan dia (Âdam) dari tanah'."

[167]Perkataan *rujû'* dan *inâbah* mengandung arti kembali, yakni kembali kepada Tuhan dalam sikap pasrah (*islâm*) kepada-Nya: "dan kembalilah (ber-*inâbah*-lah) kamu sekalian kepada Tuhanmu sebelum datang kepadamu sekalian azab dan kamu pun tidak tertolong lagi." (Q. s. al-Zumar/39:54). "Wahai pribadi yang tenang, kembalilah (*rujû'*-lah) kamu kepada Tuhanmu dengan perasaan rela (*ridlâ*) dan direlakan (mendapat *ridlâ*)". (Q., s. al-Fajr/89:28)

[168]Sikap penuh pengharapan kepada Tuhan adalah sikap yang benar, dan, sebaliknya, sikap tidak berpengharapan kepada-Nya terjadi hanya jika seseorang kufur (tidak beriman) kepada-Nya, sebagaimana tersimpul dari penuturan Kitab Suci berkenaan dengan pesan Nabi Ya'qûb kepada anak-anaknya yang hendak pergi mencari Yûsuf dan saudaranya itu, dan janganlah kamu sekalian berputus asa dari kasih Tuhan, sebab tidaklah akan berputus asa dari kasih Tuhan kecuali golongan yang kafir. (Q., s. Yûsuf/12:87).

Sejajar dengan itu ialah firman yang tidak membenarkan adanya buruk sangka atau "su'uzhan" (*sû' al-zhann*) kepada Tuhan: "Dan Dia (Tuhan) akan menyiksa mereka yang munafik, lelaki maupun perempuan, dan mereka yang musyrik, lelaki maupun perempuan, yaitu orang-orang yang berprasangka buruk kepada Tuhan...." Juga dapat disimpulkan dari firman Allah tentang orang-orang tertentu dari kalangan mereka yang tidak beriman, "…Dan suatu kelompok dirundung kesedihan berkenaan dengan keadaan diri mereka, dan mereka itu berprasangka kepada Tuhan secara tidak benar seperti prasangka jahiliah." (Q., s. Âlu 'Imrân/3:154).

[169]Ini bisa dipahami dari firman Q., s. al-An'âm/6:12, "Katakan (Muhammad): 'Milik siapakah segala yang ada di langit dan di bumi?' Jawablah, 'Milik Tuhan, *yang telah mewajibkan atas Diri-Nya sifat kasih (rahmah).* Dia (Tuhan) pasti akan mengumpulkan kamu sekalian pada hari kiamat, yang tiada lagi keraguan mengenainya. Adapun mereka yang telah berbuat merugikan diri sendiri, mereka itulah orang-orang yang tidak beriman'." Dan Q., s. al-A'râf/7:156, "…Dia (Tuhan) bersabda, 'Siksa-Ku akan Aku timpakan kepada siapa saja yang Kukehendaki, namun *kasih-(rahmah)-Ku meliputi segala sesuatu.* Maka akan Kupastikan kasih-Ku itu untuk mereka yang bertaqwa dan menunaikan zakat, dan mereka yang beriman dengan ayat-ayat-Ku." Juga dalam Q., s. al-Mu'min/40:7, dalam bentuk do'a, "…Ya Tuhan kami, Engkau telah meliputi segala sesuatu dengan kasih (*rahmah*) dan ilmu." Dan, tentu saja, sifat kasih Tuhan itu adalah sifat yang paling banyak tersebutkan di mana-mana, salah satunya dalam *basmalah*.

sssssss

Telah diketahui bahwa titik berat seruan atau dakwah al-Qur'ân ialah bagai-mana supaya manusia beriman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, secara benar. Selanjutnya, jika kita perhatikan dengan lebih teliti, argumen-argumen al-Qur'ân dalam mengajak kepada iman itu sebagian besar ditujukan kepada orang-orang musyrik atau kaum politeis. Dengan perkataan lain, problemnya ialah bagaimana mengubah manusia dari menganut paham tuhan (palsu) yang banyak (politeisme) kepada paham Ketuhanan Yang Maha Esa (tauhid [Arab: توحيد], Monoteisme). Dalam Kitab Suci memang tersebutkan adanya suatu kelompok yang biasanya ditaf-sirkan sebagai kelompok penganut ateisme, namun dituturkan hanya sepintas lalu, yang mengisyaratkan bahwa kelompok itu kecil sekali dalam masyarakat.[170] Sebaliknya, kelompok yang paling banyak menantang Nabi ialah kaum Musyrik.

Meskipun kasusnya terjadi di Makkah dan sekitarnya (Hijaz khususnya dan Jazirah Arabia umumnya) pada sekitar lima belas abad yang lalu, signifi-kansinya bisa digeneralisasikan meliputi seluruh umat manusia sejagad sam-pai sekarang. Yaitu bahwa problem pokok manusia ialah politeisme. Sampai saat-saat terakhir di zaman modern ini pun pandangan dan sikap hidup politeistik tetap merupakan sumber masalah dan kesulitan umat manusia.

Ateisme, sebagai problema, memang cukup nyata. Tetapi dari peng-amatan terhadap praktek orang-orang komunis abad ke-20 ini, yang mencoba

---

[170]Kelompok itu disebut *al-Dahrîyûn*, yang arti harfiahnya ialah "Kaum (Pemuja) Zaman", sebab mereka memutlakkan zaman atau masa. Tersebutkan dalam Q., s. al-Jâtsiyah/45:23-26: "Tidakkah kau lihat orang yang mengangkat keinginannya sendiri sebagai tuhan (palsu), dan Allah pun menyesatkannya dengan ilmu-Nya, serta menutup pendengaran dan hatinya, dan pada penglihatan orang itu pun terdapat sumbat. Maka siapalah yang sanggup memberinya petunjuk, jika bukan Allah? Apakah kamu tidak pernah merenungkannya? Dan mereka itu berkata, *'Ini tidak lain hanyalah kehidupan duniawi kita: di situ kita mati, sebagaimana di situ pula kita hidup, dan tidak ada yang (mampu) menghancurkan kita kecuali zaman (al-dahr).'* Mereka tidak mem-punyai sedikit pun pengetahuan mengenai hal itu. Mereka hanyalah menduga-duga. Dan bila dibacakan kepada mereka ayat-ayat (suci) Kami yang terang itu, tidak ada argumen mereka kecuali berkata (menantang), 'Datangkan kembali orang-orang tua kami (yang telah mati) itu, jika memang kamu benar.' Jawablah (hai Muhammad), 'Tuhanlah yang menghidupkan kamu, kemudian mematikan kamu, kemudian mengumpulkan kamu sekalian pada Hari Kiamat. Tidak sedikit pun ada keraguan dalam hal itu. Tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui". Demikian dalam Kitab Suci. Jadi mereka, kaum *Dahrîyûn* itu adalah kaum ateis, kaum yang tidak percaya akan adanya Tuhan. Mereka percaya hanya kepada kekuatan alam yang mengeja-wantah dalam zaman. Bisa juga mereka disebut kaum sekularis, yaitu orang-orang yang hanya mempercayai adanya hidup dunia, dan mengingkari adanya hidup sesudah mati di Hari Kemudian (Akhirat). Namun jumlah mereka itu dalam sejarah bangsa Arab sedikit sekali. Kebanyakan orang Arab tidak saja percaya akan adanya Tuhan (Allah), bahkan, lebih dari itu, percaya akan adanya tuhan-tuhan (*arbâb*) lain selain Tuhan Yang Maha Esa. Dengan kata lain, mereka percaya kepada adanya 'terlalu banyak' tuhan, padahal Tuhan itu Maha Esa, mutlak, tiada padanan (*kufuw*) dan tiada penyerta (*syarîk*). Inilah problema manusia, yaitu cenderung memutlakkan hal-hal yang sesungguhnya tidak mutlak, dengan akibat pemenjaraan dirinya dan pemerosotan harkat dan martabatnya.

mengembangkan dan menerapkan ateisme secara "ilmiah" dan "profesi-onal", ternyata hasilnya justru lebih banyak berupa bentuk-bentuk politeisme yang sangat kasar dan dengan keras memenjarakan kemanusiaan. Ini bisa dilihat dari, misalnya, "politeisme" dalam bentuk pemujaan dan kultus kepada para pemimpin seperti Stalin, Mao dan Kim. Bahkan dapat juga dikatakan bahwa komunisme telah tumbuh dan berkembang menjadi padanan-agama (*religion equivalent*), dan para pemimpin komunis menjadi padanan-padanan Tuhan (*God equivalents*; dalam bahasa al-Qur'ân, *andâd*).[171] Bahkan berbagai tingkah laku orang komunis, seperti sikap penuh khidmat mereka ketika menyanyikan lagu-lagu tertentu atau membaca kutipan-kutipan karya seorang pemimpin, telah tumbuh dan berkembang menjadi semacam ibadat atau padanan ibadat (*rituals equiualent*). Mungkin di kalangan mereka memang terdapat orang-orang ateis tulen, seperti adanya kaum *Dahrîyûn* di kalangan orang-orang Arab yang kebanyakan musyrik itu, namun agaknya jelas jumlah kaum ateis "tulen" itu kecil sekali.

Jika kita perhatikan berbagai praktek politeisme, baik yang "kuno" maupun yang "modern", kita akan dapat mengerti mengapa politeisme atau syirik itu dalam Kitab Suci disebut sebagai dosa yang amat besar[172], yang tak akan diampuni Tuhan.[173] Yaitu karena setiap praktek syirik menghasilkan efek pemenjaraan harkat manusia dan pemerosotannya, dan ini berarti melawan natur atau fitrah manusia sendiri sebagai makhluk yang paling tinggi dan dimuliakan Tuhan.[174]

Hakikat syirik, sama dengan mitos, adalah pengangkatan sesuatu selain Tuhan secara tidak benar (tidak *haqq*, jadi *bâthil*), sehingga memiliki nilai lebih tinggi daripada nilai manusia sendiri. Dengan kata lain, orang yang melaku-kan syirik akan dengan sendirinya secara *apriori* menempatkan diri dan harkat serta martabatnya lebih rendah daripada obyek yang disyirikkan itu. Jika se-seorang mensyirikkan suatu obyek atau gejala alam, ataupun malah sesama manusia sendiri, dengan jalan menumbuhkan dan mengembangkan berbagai pandangan mitologis kepada obyek, gejala atau manusia itu, orang itu secara *apriori*

---

[171]Untuk penggunaan dan arti kata-kata *andâd* itu lihat a.l. Q., s. al-Baqarah/ 2:165, "Dari kalangan manusia ada yang mengangkat selain Allah (Tuhan Yang Maha Esa) padanan-padanan Tuhan (*andâd*) yang mereka cintai seperti mereka mencintai Tuhan....".

[172]Ini terungkapkan dalam pesan Luqmân kepada anaknya, Q., s. Luqmân/ 31:13, "Dan Luqmân berkata kepada anaknya ketika ia memberi nasihat kepada-nya, Wahai anakku, jangan-lah engkau melakukan syirik kepada Tuhan, sebab sesungguhnya syirik itu adalah kejahatan yang amat besar."

[173]Q., a. al-Nisâ'/4:48 (juga 116), "Sesungguhnya Tuhan tidak mengampuni (dosa) jika sesuatu diperserikatkan (disyirikkan) kepada-Nya, dan mengampuni yang selain itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya."

[174]Lihat catatan 1 di atas.

uuuuuuu

menempatkan dirinya di bawah "kekuasaan" obyek, gejala atau manusia yang disyirikkannya itu. Jika berkelanjutan, orang itu bisa terjerumus ke dalam pola dan sikap hidup atas belas kasihan ("*at the mercy of*") sesuatu yang dimitoskan itu. Inilah salah satu hakikat bahwa ia telah kehilangan harkat dan martabat kemanusiaannya yang tinggi. Ia tidak lagi mewujudkan pribadi manusia merdeka, dan ia dengan sendirinya menjadi budak atau hamba ("abdi", Arab: *'abd*) obyek yang dimuliakannya

Iman yang Menyelamatkan:

Karena itu demi barkat dan martabatnya sendiri, manusia harus menghamba-kan diri hanya kepada TuhanYang Maha Esa. Dalam gambaran grafisnya, manusia harus melihat ke atas hanya kepada Tuhan Yang Maha Tinggi, Sang Pencipta, dan kepada alam harus melihat ke bawah. Sedangkan kepada sesamanya manusia harus melihat secara mendatar (horisontal). Hanya dengan itu manusia menemukan dirinya yang fitri dan alami sebagai makhluk dengan martabat dan harkat yang tinggi. Itulah makna firman tersebut pada permulaan tulisan ini.

Dengan ungkapan lain, manusia menemukan kepribadiannya yang utuh dan integral hanya jika memusatkan orientasi transendental hidupnya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa.[175] Sebaliknya, bagi manusia, menempatkan diri dan martabat di bawah sesamanya atau, apalagi, di bawah obyek dan gejala alam, akan membuatnya berkepribadian tak utuh. Ia akan kehilangan kebe-basannya, dan hilangnya kebebasan itu mengakibatkan hilangnya kesempatan dan kemungkinan mengembangkan diri ke tingkat yang setinggi-tingginya.

Di sini kita bertemu dengan makna iman lebih lanjut, yaitu menjadikan Tuhan Yang Maha Esa satu-satunya (secara monoteistik) arah dan tujuan kegiatan hidup kita. Ungkapan sehari-hari bahwa kita berbuat sesuatu *lillâhi Ta'âlâ* (demi *ridlâ* Tuhan), menggambarkan adanya pengarahan tujuan hidup kepada-Nya.[176]

---

[175]Ini bisa dipahami dari firman Q., s. al-Hasyr/59:19, "Dan janganlah kamu sekalian se-perti mereka yang lupa akan Tuhan, maka Tuhan pun membuat mereka lupa akan diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." 'Lupa akan' diri sendiri adalah wujud tidak integral atau tidak utuhnya pribadi, sebab ia kehilangan kesadaran akan asal dan tujuan hidupnya.

[176]Berkenaan dengan ini, gambaran orang yang benar diberikan antara lain dalam Q., s. al-Insân/76:8-9 sebagai berikut: "Dan mereka itu memberi makan, biarpun mereka sendiri mencintai makanan itu, kepada orang miskin, anak yatim, dan orang yang terbelenggu (budak), dan mereka berkata, 'Kami memberi makan kepadamu hanyalah karena mengharapkan Wajah (*ridlâ*) Tuhan. Kami tidak mengharapkan balasan dan ucapan terima kasih.'"

vvvvvvv

Maka dengan iman manusia akan memiliki kembali hidupnya yang otentik. Tidak lagi mengalami penyimpangan kepada hal-hal tidak esensial dalam lingkaran hidup sehari-hari, manusia beriman mengemansipasi dirinya, dan mencari eksistensi yang otentik dalam perkenan (*ridlâ*) Tuhan, yaitu Wujud Nyata Yang Mutlak. Manusia beriman diliputi kesadaran mendalam bahwa Tuhanlah asal dan sekaligus tujuan hidupnya.[177]

Menjadikan Tuhan sebagai tujuan hidup, dalam gambaran grafisnya lagi seperti diberikan ajaran agama, berarti menempuh hidup mengikuti "jalan lurus" (*al-shirâth al-mustaqîm*) yang membentang antara dirinya sebagai *das sein* dan Tuhan sebagal *das sollen.* Dalam realitas kesehariannya, berarti manusia harus selalu berjuang untuk hidup sejalan dengan bisikan suci hati nurani (*nûrâni*, bersifat cahaya, jadi suci dan baik, dan hanya menghendaki kesucian dan kebaikan).[178]

Jadi "jalan lurus" itu berhimpit, atau tumpang tindih, dengan hati nurani, pusat dorongan jiwa manusia untuk "bertemu" (*liqâ'*) dengan Tuhan. Maka keotentikan hidup yang dihasilkan iman kepada Tuhan itu didapatkan dengan menempuh jalan lurus tersebut, berbentuk sikap jujur dan "sejati kepada hati nurani" (*true to one's conscience*), yakni hidup secara ikhlas (murni). Keikhlasan itulah yang membawa kepada keutuhan hidup manusia.

Keinsafan akan *ridlâ* Tuhan sebagai tujuan hidup membimbing manusia kepada kesadaran akan makna kematian. Sebab wujud kehidupan ialah adanya kematian, atau dengan kata-kata lain, kematian adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan. (Menurut logika sederhana, hanya yang hidup akan mati, dan tidak ada kematian bagi yang tidak hidup). Kematian itulah "instansi" bagi kembalinya semua yang hidup kepada Tuhan.[179] Kematian adalah batas akhir

---

[177]Karena kesadaran bahwa setiap penggal pengalaman hidupnya, baik yang menyenang-kan maupun, apalagi, yang menyedihkan, hanyalah suatu tahap kecil dalam perjalanan menuju Tuhan, orang beriman selalu menanggungnya dengan tabah dan sabar: "Mereka (yang sabar) itu, jika ditimpa suatu musibah, berkata, 'Sesungguhnya kita berasal dari Allah dan sesungguh-nya kita akan kembali kepada-Nya'." (Q., s. al-Baqarah/2:156).

[178]Hati atau kalbu selalu disebut dalam kata berangkai: "Hati nurani" (Arab: *nûrâni*, ber-sifat cahaya), adalah karena menurut herbagai sumber ajaran suci ia disebut merupakan sum-ber kesadaran manusia akan kebaikan dan keburukan. Misalnya firman Allah, Q., s. al-Syams/ 91:8, "Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa-jiwa itu (jalan) kejahatan dan ketaqwaannya". Sebuah Hadîts yang terkenal menyebutkan: "Ketahuilah, dalam jasad terdapat segumpal daging, jika ia baik, baiklah seluruh jasad, dan jika ia rusak, rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, segumpal daging itu ialah kalbu." Syaykh Muhammad 'Abduh yang terkenal, dalam mukaddi-mahnya untuk kitab *Nahj al-Balâghah,* mengatakan, "Seringkali aku dapati bahwa akal yang ber-sifat cahaya (*nûrâni*) itu, yang tidak menyerupai makhluk yang bersifat jasad (*jusdâni*), dipisah-kan dari wahana Ilahinya, dan bersambung dengan jiwa insani." (Muhammad 'Abduh, "Mu-qaddimah" dalam kitab *Nahj al-Balâghah*, al-Syarîf al-Ridlâ, ed., (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 4.

[179]Q., s. al-'Ankabût/29:57, "Setiap pribadi (*nafs*) akan merasakan kematian, kemudian kepada Kami (Tuhan) kamu sekalian akan dikembalikan."

pengalaman manusia bergumul dengan persoalan "baik" dan "buruk", serta masa ujian baginya untuk memenangkan kebaikan atas keburukan.[180] Kematian juga "instansi" yang mengawali keadaan manusia melihat eksistensi dirinya secara sejati dan nyata, baik ataupun buruk dengan akibat kebahagiaan atau pun kesengsaraan sejati.[181]

Karena itu, menyadari kematian membawa akibat lebih lanjut berupa peningkatan rasa tanggung jawab, dan, pada urutannya, akan meningkatkan kualitas hidup itu sendiri. Sebab tanggung jawab itu, dalam bentuknya yang tertinggi, ialah tanggung jawab kepada Yang Mutlak Benar (*al-Haqq*) dan Yang Mutlak Baik (*al-Barr*), yaitu Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang hanya memperkenankan (me-*ridlâ*-i) kebenaran dan kebaikan dari manusia.[182]

Usaha sungguh-sungguh memenuhi rasa tanggung jawab itulah yang merupakan bentuk wujud (*mode of existence*) nilai manusia. Usaha itu menge-jawantah dalam perjuangan terus-menerus (*mujâ-hadah*) untuk menemukan jalan kepada Tuhan, dan manusia akan memperoleh tingkat nilai dirinya sebanding dengan daya yang dicurahkan untuk perjuangan itu.[183] Karena setiap "perjuangan" mengimplikasikan suatu proses, tidak ada jalan henti dalam hidup. Manusia harus senantiasa mewujudkan kebaikan demi kebaikan secara lestari dan akumulatif, dari hari ke hari, dari masa ke masa.[184] Berhenti dalam pencarian jalan menuju Tuhan itu akan mengandung isyarat kesempur-naan pencapaian tujuan, yakni telah sampai kepada Tuhan. Ini tidak saja mustahil,

---

[180]Q., s. al-Anbiyâ'/21:35, "Setiap pribadi akan merasakan kematian, dan Kami (Tuhan) mencobai kamu sekalian dengan keburukan dan kebaikan sebagai ujian (*fitnah*), dan kepada Kamilah kamu sekalian akan dikembalikan."

[181]Q., s. Âlu 'Imrân/3:185, "Setiap pribadi akan merasakan kematian, dan sesungguhnya kamu sekalian akan dipenuhi pahala-pahalamu semua pada hari kiamat….".

[182]*Al-Haqq* dan *al-Barr* adalah dua dari sifat-sifat kemutlakan Tuhan, yang dikenal dengan al-*Asmâ' al-Husnâ* (nama-nama yang indah).

[183]Q., s. al-'Ankabût/29:69, "Dan mereka yang bersungguh-sungguh dalam (ridla) Kami, pasti akan Kami tunjuki berbagai jalan Kami; dan sesungguhnya Tuhan menyertai orang-orang yang selalu berbuat kebaikan."

[184]Salah satu sifat Tuhan ialah *ihsân*, yakni membuat semua ciptaan-Nya baik, sebaik-baiknya. Ini disebutkan, antara lain, dalam firman Q., s. al-Sajdah/32:7, "Dia-lah yang mem-buat semua yang diciptakan-Nya baik….". dan Q., s. al-Taghâbûn/64:3 (juga s. al-Mu'min/ 40:64), "…Dan Dialah yang memberi bentuk kepadamu sekalian, kemudian Dia membuat bentukmu baik….". Lalu dikaitkan dengan peringatan Tuhan, Q., s. al-Qashash/28:77, "Dan tuntutlah dalam karunia yang diberikan Tuhan kepadamu itu (kebahagiaan) negeri akhirat, namun jangan melupakan nasibmu dari kehidupan dunia, dan berbuatlah baik sebagaimana Tuhan telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Tuhan tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan". Jadi ditegaskan bahwa hanya mengejar akhirat dengan melupakan dunia adalah perbuatan tidak baik, padahal Allah telah berbuat baik kepada manusia. Dalam firman itu juga terkandung ajaran agar manusia selalu berusaha berbuat baik dan lebih baik lagi (*ihsân*). Maka manusia beriman selalu memohon petunjuk kepada Tuhan ke arah jalan lurus, setiap saat, khususnya saat melakukan sembahyang.

tetapi juga bertentangan dengan ide tentang Tuhan sebagai Dzat Yang Mahatinggi, Wujud Yang Tiada Terhingga, yang Mutlak. Manusia yang realif tidak akan "menggapai" Dzat Tuhan.[185]

Antara Teosentrisme dan Antroposentrisme

Telah dikemukakan bahwa persoalan manusia bukanlah terutama bagaimana mereka "percaya" kepada suatu "tuhan" (secara alami manusia telah "percaya") tetapi bagaimana mempercayai Tuhan Yang Maha Esa, Allah, Tuhan yang sebenarnya. Sebab sementara mempercayai suatu "tuhan" mungkin telah berdampak baik berupa adanya pegangan hidup, namun dampak itu sendiri bisa palsu. Justru dampak sampingannya, yaitu berupa pembelengguan pribadi dan pemerosotan harkat dan kemanusiaan, lebih nyata merugikan. Percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah satu-satunya yang membawa efek ganda: di satu pihak memberi pegangan hidup yang kuat,[186] dan, di lain pihak, membebaskan manusia dari belenggu mitologi sesama manusia dan alam. Sebab, sebagaimana telah ditegaskan, Tuhan Yang Maha Esa adalah Dzat Yang Maha Tinggi, Wujud Tak Terhingga, yang tak bakal terjangkau oleh manusia.[187] Dia tidak akan "merosot" menjadi setingkat ma-nusia atau alam yang lebih rendah dari manusia. Itu berarti hanya Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang selama-lamanya akan tetap "berkualitas" sebagai Tuhan, karena Dia untuk selama-lamanya tetap merupakan misteri yang menimbulkan rasa kehebatan dan daya tarik terhadap rasa ingin tahu yang tak habis-habisnya.[188]

---

[185]Sebuah Hadîts terkenal menuturkan sabda Nabi: "Pikirkanlah ciptaan Tuhan, dan jangan memikirkan Dzat Tuhan, sebab kamu tidak akan mampu mengukur ukuran-Nya (menjangkau hakikat-Nya)." Ini tentu saja sejalan dengan keterangan-keterangan dalam Kitab Suci bahwa Tuhan itu "…tiada sesuatu apa pun yang semisal dengan Dia….". (Q. s. al-Syûrâ/ 42:11), dan lain-lain.

[186]Lihat antara lain Q., s. Luqmân/31:22, "Barangsiapa berpasrah diri kepada Tuhan dan dia berbuat baik, dia telah berpegangan dengan simpul tali yang kokoh, dan kepada Tuhanlah tujuan akhir segala perkara."

[187]Lihat catatan 23 di atas.

[188]Bahwa Tuhan, untuk mereka menginsafi benar-benar akan ada-Nya, yakni beriman, adalah misteri yang menimbulkan rasa kehebatan dapat disimpul-kan dari gambaran tentang orang-orang beriman, Q., s. al-Anfâl/8:2, "Dan orang-orang yang beriman ialah mereka yang jika disebut (nama) Allah, hati mereka gemetar, dan bila ayat-ayat-Nya dibacakan, mereka menjadi bertambah iman, dan mereka bertawakal kepada Allah." Rudolph Otto, mengenai hakikat agama, menekankan adanya kesadaran manusia tentang kemahasucian dan kemaha-tinggian, dalam rumusan yang terkenal, *mysterium tremendum et fascinans* (misteri yang mengan-dung kehebatan dan fasinasi). Friederich Schleiermacher menegaskan adanya "perasaan ketergantungan absolut", yaitu keinginan untuk bertawakal. Persoalan dengan mitos kepada sesama manusia atau gejala alam (syirik) ialah bahwa sehebat-hebat manusia ataupun gejala alam, ia tetap relatif. Relativitas manusia dan gejala alam itu membuatnya selalu mungkin (potensial) dapat dipa-hami, meskipun

Berdasarkan itu semua, manusia, demi nilai kemanusiaannya sendiri, dalam iman, yakni dalam keseluruhan pandangan transendental yang menyangkut kesadaran akan asal dan tujuan wujud dan hidupnya, harus berpusat pada Tuhan Yang Maha Esa. Dengan kata lain, keseluruhan keinsaf-an hidupnya harus bersifat "teosentris", bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Dengan memusatkan pandangan kepa-da Tuhan itulah manusia menemukan dirinya, dengan dampak ketentraman lahir dan batin serta rasa optimis terhadap hidup dan kemantapan kepada diri sendiri.[189]

Kepuasan batin yang esoteris itu nyata, dan merupakan kebutuhan hidup manusia yang nyata pula. Tetapi justru untuk kesempurnaan segi esoteris itu orang beriman harus melengkapi dirinya dengan segi-segi eksoteris, yang lebih berdimensi sosial-horisontal dengan sesama manusia, selain yang berdimensi individual-vertikal dengan Tuhan. Wujud dimensi sosial-horisontal itu ialah kerja-kerja kemanusiaan atau, dalam istilah yang lebih "teknis" keagamaan, amal saleh (Arab: *'amal shâli<u>h</u>*, perbuatan kebajikan). Dengan kata lain, manusia harus menyatupadukan "teosentrisme" dalam pandangan hidup atau iman dengan "antroposentrisme" dalam kegiatan hidup atau amal.[190]

Bahwa amal perbuatan manusia itu antroposentris adalah juga merupakan akibat logis ide tentang ke-Maha Esaan Tuhan. Sebagai Yang Maha Esa, Tuhan tidaklah memerlukan manusia. Manusia tidak dituntut untuk "melayani" (kata-kata Arab untuk "pelayan" ialah *khâdim* dan "pelayanan" ialah *khidmah*), tetapi harus "menghamba" (kata-kata Arab untuk "hamba" ialah *'abd*, dan "penghambaan" ialah *'ibâdah*). Sebab manusialah yang memerlu-kan Tuhan, yang mewujudkan keperluannya itu dalam ibadat kepada-Nya. Karena itu "buah" dan "hasil" ibadat itu bukan untuk Tuhan, tetapi untuk manusia sendiri.

---

secara kenyataan (aktual) saat pemahaman itu bisa sangat banyak menuntut waktu. Maka, sekali manusia atau gejala alam yang menjadi obyek mitologi terpahami, akan terungkaplah segala "misteri"-nya, dan menjadi tidak misterius lagi. Inilah "batalnya" suatu obyek sebagai sasaran sembahan, dengan segala akibatnya, antara lain ialah hilangnya pegangan hidup.

[189]Q., s. al-Ra'd/13:28, "...(Yaitu) mereka yang beriman dan yang hati mereka merasa tentram dengan ingat kepada Allah. Ketahuilah bahwa dengan ingat kepada Allah hati akan menjadi tentram". Perkataan "ingat kepada Allah" *(dzikr Allâh)* harus diartikan dalam makna yang seluas-luasnya, yang keseluruhan-nya menghasilkan sikap hidup berorientasi pada Tuhan (*rabbânîyah*). (Lihat juga catatan 2 di atas). Ketentraman karena berpegang kepada keyakinan akan *ridlâ* Tuhan ini akan menimbulkan rasa percaya kepada diri sendiri yang kuat, sesuai dengan firman Q., s. al-Mâ'idah/5:105, "Hai sekalian orang yang beriman, perha-tikanlah diri kamu sendiri. Orang-orang yang sesat tidak akan berpengaruh buruk apa-apa kepadamu jika memang kamu mendapatkan hidayah. Kepada Tuhanlah tempat kembalimu semua, maka Dia pun akan membeberkan segala sesuatu yang telah kamu perbuat."

[190]Terkenal ungkapan dalam al-Qur'ân, *<u>h</u>abl min Allâh wa <u>h</u>abl min al-nâs* (baca: hablun minallâhi wa hablun minannâsi), yaitu lembaga hubungan dengan Allah yang vertikal dan hubungan dengan sesama manusia yang horisontal, yang tidak bisa dipisah-pisahkan, yang menjamin keselamatan manusia (Q., s. Âlu 'Imrân/3:112).

zzzzzzz

"…Dan Allah-lah yang Mahakaya (tidak memerlukan apa pun yang lain), dan kamulah yang fakir (memerlukan kepada yang lain, terutama kepada Allah)….".[191]

Begitulah mengenai ibadat, begitu pula mengenai amal perbu-atan manusia. Manusialah yang perlu kepada amalnya sendiri. Baik atau buruk nilai amal itu akan kembali kepada manusia, tidak kepada Tuhan.[192] Bahkan ketika manusia berterimakasih (bersyukur) kepada Tuhan, sebenarnya ia berterimakasih (bersyukur) untuk dirinya sendiri.[193] Karena manusia, atau nilai kemanusiaan, menjadi ukuran amal perbuatan, maka dari segala yang ada di muka bumi tempat manusia ini, yang tidak bermanfaat untuk manusia dan kemanusiaan akan sirna, dan, sebaliknya, yang bermanfaat untuk manusia akan tetap bertahan.[194]

Jadi pandangan hidup yang teosentris dapat dilihat mewujudkan diri dalam kegiatan keseharian yang antroposentris. Bahkan antara keduanya itu tak dapat dipisahkan. Maka, konsekuensinya, orang yang berketuhanan dengan sendirinya berperikemanusiaan.[195] Justru pengakuan berketuhanan yang dinyatakan dalam kegiatan ibadat ditegaskan sebagai tidak mempunyai nilai apa pun sebelum disertai tindakan-tindakan nyata dalam rangka perikemanusiaan.[196]

Karena itu pula iman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, selain membawa akibat emansipasi kemanusiaan pribadi bersangkutan, juga mendorong mekarnya pola hidup saling menghormati sesama manusia. Jika Tuhan sendiri memuliakan manusia,[197] maka, apalagi, manusia sendiri harus

---

[191]Q., s. Mu<u>h</u>ammad/47:38.

[192]Lihat antara lain Q., s. Fushshilat/41:46, "Barangsiapa berbuat baik maka (kebaikan itu) adalah untuk dirinya sendiri, dan barangsiapa berbuat jahat maka (kejahatan itu) akan menjadi beban dirinya sendiri pula." Dan Q., s. al-Isrâ'/17:7, "Jika kamu berbuat baik, kamu berbuat baik untuk diri kamu sendiri, dan jika kamu berbuat jahat, itu pun untuk diri kamu sendiri….".

[193]Q., s. al-Naml/27:40, "…Dan barangsiapa berterimakasih, ia tidak lain telah ber-terimakasih kepada dirinya sendiri, dan barangsiapa ingkar, sesungguhnya Tuhanku Mahakaya dan Mahamulia".

[194]Q., s. al-Ra'd/13:17, "...Adapun buih (sesuatu yang tidak bermanfast untuk manusia) akan sirna dan muspra, dan adapun yang bermanfaat untuk manusia akan tetap bertahan di bumi. Begitulah Tuhan membuat perumpamaan-perumpamaan (metafora)". Jadi jelas bahwa nilai kemanusiaan merupakan pertimbangan asasi.

[195]Lihat catatan 28 di atas. Selain digambarkan adanya kaitan tak terpisahkan antara *<u>h</u>abl min Allâh* dan *<u>h</u>abl min al-nâs*, juga ditegaskan perpaduan antara iman dan amal saleh, taqwa dan akhlak mulia, serta makna *takbîr* (lafal *Allâh Akbar*) sebagai lambang pembukaan hubungan dengan Tuhan, yang mengawali salat, dan *taslîm* (ucapan *al-salâm-u 'alaykum*) sebagai simbol pembukaan hubungan sesama manusia, bahkan sesama makhluk, yang mengakhirinya.

[196]Keseluruhan makna dan semangat Q., s. al-Mâ'ûn/107:1-8 menegaskan prinsip ini.

[197]Lihat catatan 1 di atas.

aaaaaaaa

memuliakan sesamanya.[198] Sebab, bagaimana pun seorang pribadi "mengada" atau "menjadi ada" dalam kaitannya dengan pribadi lain, dalam arti jawaban "siapa sesungguhnya saya ini", sebagian didapat dalam interaksinya dengan pribadi yang lain. Karena itu kualitas interaksi sangat mempengaruhi kualitas dirinya sebagai manusia, yaitu kualitas martabat dan harkatnya. Maka dalam saling berinteraksi antara sesamanya, seorang pribadi harus memandang pribadi yang lain sebagai representasi seluruh kemanusiaan, dan dia harus memperlakukannya dengan perlakuan tertentu terhadap keseluruhan kemanusiaan. Perbuatan baik kepada seseorang bernilai sebagai perbuatan baik kepada keseluruhan kemanusiaan, dan, sebaliknya, perbuatan jahat kepada seseorang akan bernilai sebagai perbuatan jahat kepada keseluruhan kemanusiaan.[199] Kebajikan dan dosa kepada seseorang mempunyai makna sebagai kebajikan dan dosa kepada kemanusiaan universal.

Namun, tetap, rasa kemanusiaan harus berlandaskan rasa ke-tuhanan. Malah kemanusiaan sejati hanya terwujud jika dilandasi rasa ketuhanan itu. Sebab, rasa kemanusiaan atau antroposentrisme yang lepas dari rasa ketuhanan atau teosentrisme, akan mudah terancam untuk tergelincir kepada praktek-praktek pemutlakan sesama manusia, sebagaimana didemonstrasikan oleh eksperimen-eksperimen komunis (yang "ateis"). Berarti, kemanusiaan tanpa ketuhanan akan dengan gampang menghancurkan dirinya sendiri.[200] Karena itu

---

[198]Untuk memiliki kesanggupan menghargai (memberi pengharapan) dan menghormati (memberi penghormatan) kepada orang lain, seseorang harus terlebih dahulu mempunyai harga diri dan rasa terhormat. Sebab orang tidak akan bisa memberi sesuatu kepada orang lain kecuali kalau ia sendiri memiliki sesuatu itu (*Al-insân lâ yu'thî illâ mâ lahû*, manusia tidak memberi kecuali apa yang ia punyai). Karena itu orang yang beriman harus mampu meng-hargai dan menghormati orang lain, sebab dia adalah orang yang berharga dan terhormat: "Janganlah kamu merasa rendah diri dan jangan pula serba takut, padahal kamu lebih tinggi jika kamu benar-benar beriman."

[199]Ini ditegaskan dalam ketetapan Tuhan atas anak-keturunan Isrâ'îl (orang-orang Yahudi), yang diteruskan kepada orang-orang Muslim dan seluruh umat manusia, Q., s. al-Mâ'idah/5:32, 'Oleh sebab itu telah Kami (Tuhan) tetapkan atas anak-keturunnan Isrâ'îl bahwasannya barangsiapa membunuh seseorang tanpa kesalahan (membunuh orang lain) atau membuat kerusakan di bumi maka seakan-akan ia telah membunuh umat manusia seluruhnya, dan barangsiapa menghidupkan (berbuat baik) kepadanya maka seakan-akan ia telah menghi-dupkan umat manusia seluruhnya….".

[200]Q., s. al-Nûr/24:39, "Orang-orang kafir itu, amal perbuatan mereka bagai fatamorgana di suatu lembah. Orang yang kehausan mengiranya air, tetapi setelah didatangi ia tidak mendapatkan sesuatu apa pun….". Komunisme sebagai cita-cita kemanusiaan menyajikan gambaran masyarakat yang amat ideal, namun yang terjadi justru hilangnya kebebasan pribadi di negeri-negeri komunis, dan yang tercipta justru sistem yang daya belenggunya kepada harkat dan martabat kemanusiaan justru amat dramatis, salah satu yang paling dramatis dalam sejarah umat manusia.

kemanusiaan sejati harus bertujuan meraih *ridlâ* Tuhan. Dan orientasi hidup menuju *ridlâ* Tuhan itulah yang melandasi pengangkatan nilai kemanusiaan.[201]

Melalui tindakan-tindakan kemanusiaan, seseorang bisa "bertemu" Tuhan (mendapatkan kesejatian makna hidup), sepanjang ia tetap mengorien-tasikan hidup kepada-Nya saja.[202] Dengan mengorientasikan hidup kepada Tuhan itu manusia juga didorong untuk selalu mengemansipasi dirinya dari hal-hal tak berarti dalam hidup keseharian. Pamrih, misalnya, adalah salah satu wujud ketidakberdayaan seseorang mengemansipasi diri dari penyim-pangan tujuan hidup kepada Tuhan, dan pamrih tentu akan menghasilkan ketidaksejatian atau ketidakotentikan.[203]

Dampak paling nyata emansipasi harkat dan martabat kemanusiaan karena iman kepada Allah ialah terwujudnya pola hubungan antarmanusia dalam semangat egalitarianisme. Karena setiap pribadi manusia berharga sebagai makhluk Tuhan yang bertanggungjawab langsung kepada-Nya, tidak seorang pun dari mereka itu yang dibenarkan *diingkari* hak-hak asasinya, sebagaimana juga tidak seorang pun dari mereka yang dibenarkan *mengingkari* hak-hak asasi pribadi yang lain. Karena itu, iman dan harkat serta martabat kemanusiaan melandasi demokrasi, dan tak mungkin mendukung sistem totaliter, otoriter dan tiranik.[204]

---

[201]Q., s. Fâthir/35:10, "Barangsiapa menghendaki kemuliaan, pada Allah-lah kemuliaan itu semua. Kepada-Nyalah naik ide-ide yang baik (*al-kalim al-thayyib*), dan Dia mengangkat (menghargai) perbuatan kebajikan….".

[202]Q., s. al-Kahf/18:110, "…Maka barangsiapa mengharapkan pertemuan (*liqâ'*) dengan Tuhannya, hendaklah ia berbuat baik dan janganlah dalam ber-ibadat kepada Tuhannya itu ia memperserikatkannya dengan apa pun."

[203]Pamrih dalam bahasa Arab ialah *riyâ'*, yakni ingin dilihat (orang lain), dan *riyâ'* itu dalam sebuah Hadîts yang terkenal digambarkan sebagai syirik kecil (*minor polytheism*) yang berbahaya bagi keintegralan harkat dan martabat kemanusiaan: "Sesungguhnya yang paling aku (Nabi) khawatirkan atas kamu sekalian ialah syirik kecil, yaitu *riyâ'* (pamrih)."

[204]Dari garis uraian singkat ini dapat disimpulkan bahwa dampak sosial paling langsung ajaran ketuhanan yang dibawa para nabi ialah perlawanan kepada sistem-sistem tiranik, seperti dengan tegas dapat dipahami dari firman Q., s. al-Nahl/16:36, "Dan sungguh Kami (Tuhan) telah membangkitkan pada setiap umat rasul (yang mengajarkan); 'Hendaknya kamu sekalian beribadat kepada Allah dan menjauhi *thâghût*'….". Arti kata Arab *thâghût* ialah "setan dan apa saja yang disembah selain Allah s.w.t." (Al-Qur'ân dan Terjemahannya [Departemen Agama R.I., 1984]), No. (catatan) 162, h. 63. Jadi termasuk ke dalam pengertian *thâghût* itu kaum tiran, despot dan pemegang kekuasaan zalim yang merampas hak-hak pribadi manusia. Contoh seorang *thâghût* serupa itu dalam Kitab Suci ialah Fir'awn, yang disebutkan, Q., s. Thâhâ/20:24, "Pergilah engkau (wahai Mûsâ) kepada Fir'awn, sesungguhnya ia (Fir'awn) itu adalah seorang yang melampaui batas (*thâghâ*, menjadi *thâghût*, mempraktekkan sistem tiranik)". Maka iman selalu berdampak perlawanan terhadap tirani (lihat Q., s. al-Baqarah/2:256).

cccccccc

IMAN DAN PERWUJUDAN MASYARAKAT YANG ADIL TERBUKA SERTA DEMOKRATIS

DALAM membicarakan kaitan antara iman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan usaha mewujudkan masyarakat yang adil, terbuka dan demokratis, pertanyaan mendasar yang muncul pertama-tama ialah, apakah memang ada korelasi antara iman dan suatu bentuk tatanan masyarakat tertentu? Atau lebih tegas lagi, benarkah iman menuntut konsekuensi usaha mewujudkan pola kehidup-an sosial dan politik tertentu, yang sejalan dengan makna iman itu sendiri?

Jika kita menganggap adanya korelasi itu "*taken for granted*", pertanyaan tersebut menjadi tidak relevan. Namun, tidak bisa tidak, kita harus melihat apa yang menjadi keharusan menurut ajaran (doktrin), dan bagaimana kenyataannya dalam sejarah, atau sebaliknya.

Orang-orang Muslim, seperti juga biasanya komunitas yang lain, biasa melihat masa lampaunya dalam lukisan yang ideal atau diidealisasikan. Tetapi barangkali berbeda dengan komunitas lain, orang-orang Muslim di zaman modern bisa melihat banyak du-kungan kenyataan historis untuk memandang masa lampau mere-ka dengan kekaguman tertentu. Ini tidak berkenaan dengan seluruh masa lampau Islam, tetapi terutama berkenaan dengan masa lampau yang dalam literatur keagamaan Islam sering disebut masa *Salaf* (Klasik), atau, lengkapnya, *al-Salaf al-Shâlih̲* (Klasik yang Saleh). Juga disebut masa *al-Shadr al-Awwal* (Inti Pertama), yang terdiri dari masa Rasulullah s.a.w., para Sahabat Nabi dan para *Tâbi'ûn* (Pengikut).

Dari sudut pandangan keagamaan, menarik sekali untuk memperhatikan bahwa generasi Islam pertama itu semuanya dijamin masuk surga.[205] Apa pun hakikat makna firman Ilahi itu, jelas ia juga bermakna penegasan tentang tingkat kesalehan mereka sebagai perorangan maupun komunitas. Dan di samping

---

[205]Q., s. al-Tawbah/9:100, "Dan para perintis pertama, yang terdiri dari kaum *Muhâjirûn* dan *Anshâr* serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah *ridlâ* akan mereka dan mereka pun *ridlâ* akan Dia. Allah menjanjikan bagi mereka surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di sana selama-lamanya. Itulah keberuntungan yang agung."

eeeeeeee

mereka itu, sering ditambahkan pula generasai para *Tâbi' al-Tâbi'în* (Pengikut para Pengikut).

Maka, kepada generasi pertama itulah kita harus berusaha mencari bahan-bahan historis untuk otentifikasi suatu pandangan keagamaan, termasuk pandangan keagamaan yang memancar dalam tatanan kehidupan sosial, seperti keadilan, keterbukaan dan demokrasi.

Masa Klasik Islam

Pengertian kebanyakan orang Muslim kepada masa klasik Islam (Salaf) itu telah banyak tercampur dengan unsur-unsur pandangan yang terbentuk dalam sejarah. Karena itu bisa tidak murni lagi, dan masa klasik itu justru perlahan-lahan tumbuh menjadi semacam *terra incognita.* Tetapi jika diperlu-kan contoh nyata kaitan antara iman dan tatanan pergaulan hidup bersama yang mendekati keadaan ideal dalam Islam, kiranya mencoba memahami masa klasik itu adalah cara yang terbaik.

Sebagai generasi yang "dijamin masuk surga", masa klasik itu tentulah mendukung nilai-nilai yang berkenan pada Tuhan. Jadi dapat dipandang sebagai masyarakat yang merealisasikan ajaran dan cita-cita berdasarkan iman. Ini mengandung logika, karena masa itu adalah masa Nabi dan masa generasi yang terdekat kepada Nabi. Dari segi keimanan sendiri, adalah *absurd* jika cita-cita berdasarkan iman itu tidak terwujud di masa Nabi atau masa-masa terdekat kepada masa beliau.

Tinjauan dan penilaian modern terhadap masa klasik Islam diberikan oleh Robert N. Bellah, seorang ahli sosiologi agama yang terkenal. Karena tinjauan dan penilaiannya itu amat menarik dan terkait erat dengan pokok pembicaraan kita ini, di sini disajikan kutipan panjang dari Bellah:

> "... Tidak diragukan lagi bahwa di bawah pimpinan Muhammad, masyarakat Arabia telah membuat lompatan ke depan luar biasa dalam kompleksitas sosial dan kapasitas politik. Ketika struktur yang telah mulai terbentuk di bawah pimpinan Nabi kemudian dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan dasar penyusunan emperium dunia, hasilnya ialah sesuatu yang untuk masa dan tempatnya luar biasa modern. Ia modern dalam hal tingkat komitmen, keterlibatan dan partisipasi yang tinggi, yang diharapkan dari semua lapisan anggota masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan posisi kepemimpinannya terhadap kemampuan yang dinilai menurut ukuran-ukuran universal, dan dilambangkan dalam usaha untuk melemba-gakan kepemimpinan puncak yang tidak bersifat warisan. Meskipun pada saat-saat permulaan beberapa kendala tertentu muncul untuk menghalangi komunitas (Muslim) dari sepenuhnya mewujudkan prinsip-prinsip tersebut, tapi akhirnya

komunitas itu berhasil juga mewujudkan, suatu model bangunan komunitas nasional modern, yang lebih baik daripada yang bisa dibayangkan. Usaha orang-orang Muslim modern untuk melukiskan komunitas (Islam) pertama itu se-bagai contoh sesungguhnya bagi nasionalisme partisipan yang egaliter itu sama sekali bukanlah suatu fabrikasi ideologi yang tidak ahistoris.[206]

Dengan perkataan lain, sebagai masyarakat egaliter lagi partisipatif, masa klasik Islam itu menyerupai benar gambaran sebuah masyarakat yang adil, terbuka dan demokratis seperti dalam konsep-konsep sosial-politik moderen. Sifatnya yang egaliter dan partisipatif itu telah nampak dalam berbagai keteladanan Nabi sendiri.[207] Juga dalam keteladanan para khalifah yang bijaksana (*al-*

---

[206]Untuk jelasnya di sini kita kutip pandangan Bellah itu dalam bentuk aslinya, dalam bahasa Inggris,

... There is no question but that under Muhammad, Arabian society made a remarkable leap forward in social complexity and political capacity. When the structure that took shape under the prophet was extended by the early caliphs to provide the organizing principle for a world empire, the result is something that for its time and place is remarkably modern. It is modern in the high degree of commitment, involvement, and participation expected from the rank-and-file members of the community. It is modern in the openness of its leadership positions to ability judged on universalistic grounds and syimbolized in the attempt to institutionalize a nonhereditary top leadership. Even in the earliest times certain restraints operated to keep the community from wholly exemplifying these principles, but it did go closely enough to provide a better model for modern national community building than might be imagined. The effort of modern Muslims to depict the early community as a very type of equalitarian participant nationalism is by no means an unhistorical ideological fabrication. (Robert N. Bellah, "Islamic Traditions and Problems of Modernization", dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief* [New York: Harper & Row, edisi pa*perback,* 1976], hh. 150-151).

[207]Watak partisipatif dan egaliter masyarakat pimpinan Nabi, di luar masalah-masalah yang termasuk ke dalam lingkup tugas kerasulan (*risâlah*) beliau, dapat dilihat dari prinsip musyawa-rah yang diperintahkan Tuhan kepadanya untuk dilaksanakan. Musyawarah itu beliau lakukan, misalnya, menjelang dan dalam menghadapi Perang Uhud. Beliau berpendapat, sebaiknya bertahan dalam kota, tetapi suara mayoritas, yang datang terutama dari kalangan muda yang sangat antusias karena pengalaman menang dalam Perang Badar, menghendaki menyongsong musuh dari Makkah itu di luar kota. Nabi tunduk kepada suara mayoritas itu; bahkan ketika sebagian dari mereka berubah pendirian, dan ingin kembali pada pendapat Nabi sendiri, Nabi justru menolak dan bertahan kepada keputusan bersama berdasarkan suara mayoritas. (Lihat, Amîn Sa'îd*, Nasy'at al-Dawlat al-Islâmîyah* [Kairo: Îsâ al-Bâbî al-Halabî, tanpa tahun], h. 78-79. Juga Muhammad Ahmad Bishmîl, *Ghazwat Uhud* [Beirut: Dâr al-Kutub, tanpa tahun], h. 78-79.

Masyarakat Madînah, pimpinan Nabi sendiri adalah masyarakat majemuk, yang dipersatukan oleh adanya sebuah ikatan yang terkenal sebagai Perjanjian Madînah. Di situ disebut-kan dasar-dasar masyarakat partisipatif, dengan ciri utama kewajiban pertahanan bersama dan kebebasan beragama, antara lain dalam kaitannya dengan masyarakat Yahudi Madînah: "Dan orang-orang Yahudi mengeluarkan biaya bersama orang-orang beriman (Muslim) selama mereka dipe-rangi (oleh musuh dari luar). Orang-orang Yahudi Banî 'Awf adalah satu umat bersama orang-orang beriman. Orang-orang Yahudi itu berhak atas agama mereka, dan orang-orang beriman berhak atas agama mereka pula, ... (kemudian disebutkan semua suku Yahudi lain di Madînah yang kedudukannya sama dengan suku Yahudi Banî 'Awf itu). (Lihat, Muhammad

Khulafâ' al-Râsyidûn),[208] bahkan masih terasa denyut nadinya sampai kepada masa-masa selanjutnya yang cukup jauh, seperti masa Khalifah 'Umar ibn 'Abd

---

Hamîd-u 'l-Lâh, *Majmû'at al-Watsâ'iq al-Siyâsîyah* [Kumpulan Dokumentasi Politik], (Beirut: Dâr al-Irshâd, 1389 IV 1969 M), h. 44-45; dan Ibn Ishâq, *Sîrat Rasûl Allâh* [Biografi Rasulullah], diterjemahkan oleh A. Guillaume, *The Life of Muhammad* [Karachi: Oxford University Press, 1980], h. 233). Lihat juga Amin Sa'îd, h. 28-29. Berkenaan dengan ini Amîn Sa'îd mengatakan bahwa perjanjian itu mengandung makna pengukuhan solidaritas sesama orang beriman (Muslim), antara lain jalinan solidaritas dan saling mencintai antara kaum beriman dan orang-orang Yahudi, serta kedudukan Madinah sebagai negeri yang aman dan bebas untuk kedua golongan itu. Maka berdasarkan perjanjian itu, dalam menghadapi Perang Uhud Nabi menyeru orang-orang Yahudi untuk menyertai mereka menghadapi musuh. Teta-pi mereka tidak bersedia, dengan alasan bahwa peperangan itu jatuh pada hari Sabtu, hari suci mereka. Nabi pun tidak memaksa mereka. Namun ada seorang Yahudi ber-nama Mukhayrîq yang tetap berpartisipasi dalam pertahanan Madînah itu, bahkan kemudian tewas dalam pertempuran, dan mewasiatkan seluruh kekayaannya untuk Nabi. Nabi sangat terharu, dan memujinya dengan kata-kata yang terkenal: 'Mukhayrîq adalah sebaik-baiknya orang Yahudi'. (Amîn Sa'îd, h. 80; dan W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina,* [Oxford: Clarendon Press, 1977], h. 257--dikutip dari Hishâm, h. 354 dan al-Wâqidî, *Kitâb al-Maghâzi,* terjemahan Welhausen, [*Muhammad in Medina; das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkûrzter deutcher Wiedergabel,* [Berlin, 1882], h. 124).

Karena demikian isi dan semangat perianjian itu, Rasulullah di Madînah bukanlah seorang penguasa otokratik, melainkan hanya menempati posisi sebagai yang pertama dari yang sama *(first among equals, primus inter pares).* (Montgomery Watt, h. 228-229).

[208]Banyak fakta sejarah tentang sifat egaliter dan partisipatif masyarakat Muslim di masa para *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Ini bisa dilihat antara lain dalam cara-cara para khalifah itu membuat keputusan (*decision making process*), seperti dituturkan oleh Shaykh Muhammad al-Hudlârî Beg: "Kedua pemimpin senior (*al-syaykhân*, yakni, Abû Bakr dan 'Umar) itu, bila mengajak musyawarah sekelompok orang, mereka mengajukan suatu pendapat yang diikuti umum dan tidak ada seseorang yang menyalahinya. Cara mengemukakan pendapat seperti ini disebut konsensus (*ijmâ'*)." Suatu kali 'Abdullâh ibn 'Abbâs bertanya kepada Zayd ibn Tsâbit mengenai suatu ketentuan tentang harta waris: "Adakah dalam Kitab Allah ketentuan menge-nai sepertiga yang tersisa?" Dijawab oleh Zayd ibn Tsâbit, "Aku mengikuti pendapatku, dan kau boleh mengikuti pendapatmu." Suatu ungkapan standar dari para khalifah masa itu, kapan saja mereka membuat keputusan di luar yang tegas ditentukan oleh Kitab Suci dan Sunnah Nabi, ialah seperti dikatakan oleh Abû Bakr: "Ini pendapatku. Jika pendapat itu benar, ia ber-asal dari Tuhan, dan jika salah maka ia datang dari diriku sendiri, dan aku akan mohon ampun kepada Tuhan." Karena semangat itu maka ketika 'Umar menerima surat dari seseorang dan di dalamnya tertulis ungkapan, "Inilah pendapat Tuhan dan pendapat 'Umar", 'Umar pun mem-balas, "Buruk amat yang kau katakan itu". Aku berkata, "Inilah pendapat 'Umar: jika benar maka datang dari Tuhan dan jika salah maka datang dari 'Umar sendiri." 'Umar juga menegas-kan, "Sunnah (ketetapan yang sah) ialah yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya. Janganlah kamu jadikan pendapat yang salah sebagai sunnah untuk umat". (al-Syaykh Muhammad al-Hudlârî Beg, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* [Beirut: Dâr al-Fikr, 1387 H/1967], h. 96-97).

Karena itu, menurut Muhibb al-Dîn al-Khathîb, dalam deskripsinya tentang masyarakat klasik Islam, berbulan-bulan sejak 'Umar diangkat sebagai khalifah namun tidak seorang pun datang kepadanya meminta keputusan hukum, karena memang mereka tidak memerlukan keputusan itu sebab mereka adalah anggota suatu masyarakat akhlaki (etis), yang salah satu cirinya ialah adanya penghayatan pribadi yang mendalam akan makna kebenaran dan rasa keadilan. (Muhibb al-Dîn al-Khathîb, *al-Jayl al-mitsâlî* (sebagai makalah penutup edisinya untuk kitab *al-*

hhhhhhhh

al-'Azîz dari Dinasti Umawi,[209] dan masa Khalifah al-Qâdir Billâh dari Dinasti Abbasi pada saat-saatnya yang terakhir sebelum mengalami kehancuran.[210]

Muntaqâ min Minhâj al-I'tidâl oleh Muhammad ibn 'Uthmân al-Dzahabî [Damaskus: Maktabat Dâr al-Bayân, 1374 H], h. 569).

[209]Pergantian dari masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* ke masa Dinasti Umawi di-pandang oleh Robert N. Bellah sebagai kegagalan sistem Islam yang menghen-daki sistem pemilihan pimpinan politik tertinggi secara terbuka dan demokratis, dan berubah menjadi sistem penunjukkan atau yang menyerupai itu secara tertutup dan otoriter. Bellah mengatakan bahwa kegagalan itu terjadi karena prasarana sosial untuk mendukung sistem Islam yang "modern" saat itu belum ada. (Bellah, h. 151). Namun dari para khalifah Umawi itu, 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (meme-rintah 97-100 H/717-720 M, juga sering disebut 'Umar II—'Umar I ialah 'Umar ibn al-Khaththâb) dianggap sebagai khalifah yang paling saleh. Dalam suasana berkecamuknya berbagai fitnah akibat fanatisisme politik dan keagamaan kelompok (sekte), 'Umar II berjasa dengan usahanya mengakhiri kebiasaan pada orang-orang Muslim untuk saling mengutuk, khususnya antara kaum Umawi dan kaum Syî'î (pengikut 'Alî). 'Umar II berusaha menegakkan kembali prinsip-prinsip keadilan dan persamaan manusia, dan banyak membuat koreksi terhadap para pendahulunya dari kalangan penguasa Umawi. Bahkan ia sebenarnya meng-anut pandangan mengenai kekhalifahan seperti pandangan kaum Khawârij, yakni bahwa kekhalifahan harus dipilih secara terbuka dan demokratis dengan diserah-kan kepada rakyat umum. Karena itu ia merencanakan untuk membuat pemilihan bebas itu, dengan mencalonkan seseorang yang paling memenuhi syarat, di luar kalangan Banî Umayyah sendiri. Namun keinginan 'Umar II itu tidak terwujud, karena ia wafat setelah menjabat kekhalifahan selama hanya dua tahun. (Al-Hudlârî Beg, h. 112).

[210]Seperti halnya dengan Dinasti Umawi, yang mendasarkan diri pada sistem kesukuan Arab pra-Islam dengan campuran unsur Hellenis, Dinasti Abbasi yang banyak mengambil sistem pemerintahan Persia juga tidak bersifat terbuka, ma-lahan banyak petunjuk tentang adanya praktek-praktek despotik dalam kekuasa-annya. Walaupun demikian, jelas karena faktor aiaran Islam jiwa partisipatif dan egaliter dari masa klasik masih terasa gelombangnya, seperti dicontohkan oleh suatu peristiwa *anecdotal* berkenaan dengan khalifah Abbasi al-Qâdir Billâh Ahmad ibn al-Muqtadir (sekitar tahun 1000 M), salah seorang dari empat khalifah terakhir yang tidak lagi memiliki kekuasaan namun masih menduduki fungsi simbolik bagi umat. Seorang dari kalangan Syî'ah al-Syarîf al-Ridlâ, penghimpun kitab *Nahj al-Balâghah* oleh 'Alî, menulis sebuah puisi untuk Khalifah:

> Maafkanlah, wahai Amîr al-Mu'minîn, sesungguhnya kita dalam puncak pohon kemuliaan tidaklah berbeda.
> Di saat-saat kemegahan, tiada paut sedikit pun antara kita, kita sama-sama berakar pada asal-usul yang mulia.
> Hanya kekhalifahan telah menjadi kelebihanmu, sedang aku lepas daripada-nya, dan engkaulah yang terpedaya.

Terhadap puisi sindiran itu al-Qâdir menjawab, Aku inginkan kemuliaan, namun kemuliaan itu mengingkariku, dan selamanyalah si tercinta mengingkari si pecinta. Namun aku tabah hingga kuperoleh kemuliaan itu, dan tak kukatakan,

'Pergi!' Hanya istri pembenci harus didera. (Lih. al-Syaykh Muhammad 'Abduh, dalam mukaddimah untuk penerbitan kitab *Nahj al-Balâghah* himpunan al-Syarîf al-Ridlâ [Beirut: Dâr al-Fikr, tanpa tahun], h. 6-7).

Iman dan Prinsip Keadilan

Keterkaitan iman dengan prinsip keadilan nampak jelas dalam berbagai pernyataan Kitab Suci, bahwa Tuhan adalah Mahaadil, dan bagi manusia perbuatan adil adalah tindakan persaksian untuk Tuhan.[211] Karena itu menegakkan keadilan adalah perbuatan yang paling mendekati taqwa atau keinsafan ketuhanan dalam diri manusia.[212]

Keadilan, yang dalam Kitab Suci dinyatakan terutama dengan istilah-istilah *'adl* dan *qisth,* seperti dikatakan oleh Yusuf Ali adalah suatu istilah yang serba meliputi, yang bisa mencakup semua jenis kebaikan dalam pemikiran kefilsafatan. Tetapi karena akarnya yang jauh dalam rasa ketuhanan atau taqwa, keadilan berdasarkan iman menuntut sesuatu yang lebih hangat dan manusiawi daripada kon-sep keadilan formal dalam sistem hukum Romawi, bahkan lebih jauh menembus dinding-dinding pengertian keadilan yang rumit dalam spekulasi kefilsafatan Yunani. Rasa keadilan berdasarkan iman harus menyatakan ke luar detik hati nurani yang paling mendalam. Keadilan imani itu terkait erat dengan *i<u>h</u>sân*, yaitu keinginan berbuat baik untuk sesama manusia semurni-murninya dan setulus-tulusnya, karena kita bertindak di hadapan Tuhan untuk menjadi saksi bagi-Nya, yang di hadapan-Nya itu segala kenyataan, perbuatan dan detik hati nurani tidak akan pernah dapat dirahasiakan.[213]

---

[211]Q., s. al-Nisâ'/4:135, "Wahai sekalian orang beriman, jadilah kamu seka-lian orang-orang yang teguh untuk keadilan sebagai saksi-saksi Tuhan, meskipun mengenai diri kamu sendiri, kedua orangtuamu atau pun sanak kerabatmu, dan biarpun dia itu kaya atau miskin, sebab Tuhan lebih mampu melindungi mereka (melalui keadilanmu). Maka janganlah kamu menurutkan hawa nafsu untuk berbuat keadilan itu. Dan jika kamu menyimpang atau enggan, sesungguhnya Tuhan benar-benar mengetahui segala sesuatu yang kamu kerjakan."

[212]Q., s. al-Mâ'idah/5:8: "Wahai sekalian orang yang beriman, berdirilah tegak untuk Tuhan, sebagai saksi-saksi dengan menegakkan keadilan. Dan ja-nganlah sampai kebencian suatu kelompok manusia menyimpangkan kamu sehingga kamu menjadi tidak adil. Tegakkan-lah keadilan, itulah yang paling mendekati taqwa. Sesungguhnya Tuhan benar-benar mengeta-hui segala sesuatu yang kamu kerjakan." Seperti halnya firman yang dikutip terdahulu, usaha menegakkan keadilan, yang dalam firman-firman itu diungkapkan dalam kata-kata Arab *al-qisth*, lebih-lebih diperintahkan dalam situasi seseorang tidak netral, seperti situasi berurusan dengan orang-orang yang dicintai (diri sendiri, orang tua atau kerabat), atau orang-orang yang dibenci (musuh, misalnya).

[213]Ungkapan yang lengkap dalam Kitab Suci tentang keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi konsistensinya kita dapatkan dalam Q., s. al-Na<u>h</u>l/16: 90: "Sesungguhnya Allah memerintahkan keadilan (*al-'adl*) dan kebaikan (*al-i<u>h</u>sân*); serta memperhatikan para kerabat, dan Dia melarang dari segala yang keji (*al-fahsyâ'*) serta yang bertentangan dengan hati nurani (*al-munkar*), juga dari kedengkian (*al-baghy*). Dia memberi pengajaran kepadamu, kiranya kamu akan ingat selalu". Untuk tafsir dan komentar yang lebih luas terhadap firman ini lihat Mu<u>h</u>ammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (London: E. J. Brill, 1980), h. 409, catatan 109; dan A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân, Text, Translation and Commentary* (edisi American Trust Publications untuk Muslim Student's Association, 1977), h. 223, catatan 644 dan h. 681, catatan 2127.

Pengertian adil (*'adl*) dalam Kitab Suci juga terkait erat de-ngan sikap seimbang dan menengahi (*fair dealing*), dalam semangat moderasi dan toleransi, yang dinyatakan dengan istilah *wasath* (pertengahan).[214] Muhammad Asad menerangkan pengertian *wasath* itu sebagai sikap berkeseimbangan antara dua ekstremitas serta realistis dalam memahami tabiat dan kemungkin-an manusia, de-ngan menolak kemewahan maupun asketisme berlebihan. Sikap seimbang itu memancar langsung dari semangat *tawhîd* atau kein-safan mendalam akan hadirnya Tuhan Yang Maha Esa dalam hidup, yang berarti antara lain kesadaran akan kesatuan tujuan dan makna hidup seluruh alam ciptaan-Nya.[215] Sikap itu penting guna melan-dasi tugas orang-orang beriman untuk menjadi saksi atas sekalian umat manusia. Dengan sikap berkese-imbangan itu kesaksian bisa diberikan dengan adil, karena dilakukan dengan pikiran tenang dan bebas dari sikap berlebihan. Seorang saksi tidak bisa mementingkan diri sendiri, melainkan, dengan pengetahuan yang tepat mengenai suatu persoalan dan mampu menawarkan keadilan.[216]

Mendalamnya makna keadilan berdasarkan iman itu juga bisa dilihat dari kaitannya dengan "amanat" (*amânah*, titipan suci dari Tuhan) kepada umat manusia untuk sesamanya, khususnya amanat berkenaan dengan kekuasaan memerintah.[217] Kekuasaan pemerintahan adalah sesuatu yang tak terhindarkan demi ketertiban tatanan kehidupan manusia sendiri. Sendi setiap bentuk kekuasaan ialah kepatuhan dari orang banyak kepada para penguasa (*ulû al-amr*, bentuk dari *walî al-amr*). Kekuasaan dan ketaatan adalah dua segi dari satu kenyataan. Namun kekuasaan yang patut dan harus ditaati hanyalah yang berasal dari orang banyak dan mencerminkan rasa keadilan karena menjalan-kan amanat Tuhan. Maka yang pertama-tama harus dipenuhi bagi suatu kekuasaan untuk mendapat keabsahan atau legitimasinya ialah menjalankan amanat itu, dengan menegakkan keadilan sebagai saksi bagi kehadiran Tuhan.[218]

---

[214]Q., s. al-Baqarah/2:143: "Dan begitulah Kami (Tuhan) telah menjadikan kamu sekalian umat pertengahan, agar kamu menjadi saksi atas umat manusia, dan Rasul menjadi saksi atas kamu .…".

[215]Muhammad Asad, h. 30, catatan 118.

[216]Yusuf Ali, h. 57, catatan 143 dan 144.

[217]Q., s. al-Nisâ'/4:58, "Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu sekalian untuk menu-naikan amanat-amanat kepada mereka (orang banyak, rakyat) yang berhak, dan bila kamu menjalankan pemerintahan atas manusia maka jalankanlah dengan keadilan. Sungguh, alangkah baiknya apa yang diajarkan Allah kepada kamu itu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat".

[218]Langsung terkait dengan firman yang dikutip di atas ialah firman Q., s. al-Nisâ'/4:59, "Hai sekalian orang beriman, taatlah kepada Allah, dan taatlah kepada Rasul-Nya dan kepada para pemegang kekuasaan di antara kamu. Jika kamu berselisih tentang suatu perkara, kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan Hari Kemudian. Itulah keputusan yang lebih baik dan lebih tepat". Yusuf Ali mengatakan bahwa setiap kekuasaan,

Iman dan Keterbukaan

Iman kepada Allah, yang menumbuhkan rasa aman dan kesadaran mengemban amanat Ilahi itu, menyatakan diri ke luar dalam sikap-sikap terbuka, percaya kepada diri sendiri (karena bersandar kepada Tuhan dan karena ketenteraman yang diperoleh dari orientasi hidup kepada-Nya).[219] Dan karena iman mengimplikasikan pemutlakan hanya kepada Tuhan serta penisbian segala sesuatu selain daripada-Nya, maka salah satu wujud nyata iman ialah sikap tidak memutlakkan sesama manusia ataupun sesama makhluk (yang justru membawa syirik), sehingga tidak ada alasan untuk takut kepada sesama manusia dan sesama makhluk itu.[220] Sebaliknya, kesadaran sebagai sesama manusia dan sesama makhluk akan menumbuhkan pada pribadi seorang beriman rasa saling menghargai dan menghormati, berben-tuk hubungan sosial yang saling mengingatkan tentang apa yang benar. tanpa hendak memaksakan pendirian sendiri.[221]

Korelasi pandangan hidup seperti itu ialah sikap terbuka kepada sesama manusia, dalam bentuk kesediaan yang tulus untuk menghargai pikiran dan pendapat mereka yang otentik, kemudian mengambil dan mengikuti mana yang terbaik. Karena itu dengan sendirinya seorang yang beriman tidak mungkin mendukung sistem tiranik (*thughyân*), sebab setiap tirani bertentang-an dengan pandangan hidup yang hanya memutlakkan Tuhan Yang Maha Esa. Lebih dari itu, sikap terbuka kepada sesama manusia, dalam kedalaman jiwa saling menghargai namun tidak lepas dari sikap kritis, adalah indikasi adanya petunjuk dari Tuhan, karena memang sikap itu sejalan dengan rasa keutuhan atau

---

meskipun bukan berdasarkan keagamaan—seperti umumnya sistem kekuasaan di zaman modern ini—tetap dituntut untuk dijalankan di atas landasan kebajikan (moralitas), dan dengan persyaratan serupa itu maka suatu kekuasaan berhak untuk dipatuhi. (Lih. Yusuf Ali, h. 198, catatan 580).

[219]Q., s. al-Ahqâf/46:13: "Sesungguhnya mereka yang berkata, 'Tuhan kami ialah Allah', kemudian mantap, maka tiada ketakutan atas mereka, dan tidak pula mereka kuatir." Dan Q., s. al-Ra'd/13:28: "Mereka yang beriman dan merasa tentram dengan mengingat Tuhan. Ketahuilah, dengan mengingat Tuhan itu hati akan menjadi tentram." (Di sini, ingat atau *dzikr* kepada Tuhan, yang dalam Kitab Suci sangat banyak ditekankan untuk dilakukan manusia pada setiap saat dan tempat itu, adalah salah satu perwujudan sikap mengorientasikan hidup kepada-Nya).

[220]Q., s. al-Ahzâb/33:39: "Mereka (para nabi) itu menyampaikan tugas suci dari Allah serta takut kepada-Nya, dan mereka tidak takut kepada seorang pun selain Allah. Cukuplah Allah sebagai penghitung."

[221]Q., s. al-'Ashr/103:1-3: "Demi masa, sesungguhnya manusia pasti merugi, kecuali mereka yang beriman dan beramal saleh, serta saling berpesan tentang kebenaran dan saling berpesan tentang ketabahan." (Dalam surah pendek yang amat terkenal ini diperjelas hubung-an antara iman, perbuatan baik, dan saling menghormati sesama manusia, yang dikaitkan dengan semangat ajaran musyawarah).

taqwa.[222]

Sikap kritis yang mendasari keterbukaan itu merupakan konsistensi iman yang amat penting karena, seperti dikemukakan tadi, merupakan kelanjutan sikap pemutlakan yang ditujukan hanya kepada Tuhan dan penisbian segala sesuatu selain Tuhan. Maka, demi tanggungjawabnya sendiri, seseorang hendaknya mengikuti sesuatu hanya bila ia memahaminya melalui metode ilmu (kritis),[223] dan bahkan dalam hal ajaran-ajaran suci seperti agama bendaknya ia tidak menerimanya bagaikan orang yang tuli dan buta.[224] Sekali-pun agama lebih tinggi daripada akal, karena ia sejalan dengan akal atau tidak bertentang-an dengannya, maka agama hendaknya didekati melalui jalan argumen yang masuk akal, dengan metode yang kritis.[225]

Prinsip-prinsip itu tak terpisahkan dari iman. Sebab dengan iman manusia tergerak untuk selalu mendekati nilai-nilai yang terbaik, sebagai jalan mendekati Tuhan (*taqarrub*), dan usaha pendekatan itu berwujud suatu proses terus-menerus tanpa henti, yang terjadi dalam kehidupan nyata sehari-hari. Kesungguhan (*mujâhadah*) dalam usaha pendekatan kepada Allah dengan

---

[222]Tujuan diutusnya para rasul ialah untuk menyampaikan iman kepada Allah dan hanya mengorientasikan hidup ('menyembah') kepada Dia satu-satu-Nya, dan bersamaan dengan itu untuk menjauhkan manusia dari *thâghût,* yaitu setiap bentuk obyek ketundukan atau penyembahan (jadi, orientasi hidup) selain Allah, Tuhan yang Maha Esa. Ke dalam kategori *thâghût* itu ialah kaum tiran, diktator, despot, penguasa totaliter dan otoriter beserta ideologi yang mendasarinya, yang pasti tidak sejalan dengan semangat Ketuhanan Yang Maha Esa dan Perikemanusiaan. Lihat Q., s. al-Nahl/16:36: "Sungguh kami (Tuhan) telah mengutus di kalangan setiap umat seorang rasul: "Hendaklah kamu sekalian menyembah Tuhan dan jauhilah *thâghût*. Di antara mereka ada yang mendapat hidayah dari Allah, dan di antara mereka ada yang pasti mengalami kesesatan. Karena itu mengembaralah di bumi, dan saksikanlah bagaimana akibat mereka yang mendustakan (menolak kebenaran) itu". Makna firman itu menjadi lebih jelas jika dikait-kan pula dengan firman Q., s. al-Zumar/39:17-18: "Dan mereka yang menjauhkan diri dari menyembah (tunduk) kepada *thâghût,* serta kembali kepada Tuhan, mereka berhak atas kabar gembira. Maka berilah kabar gembira kepada hamba-hamba-Ku, yaitu mereka yang mau mendengarkan perkataan (pendapat, pikiran, dan yang serupa dengan itu), kemudian mengikuti yang terbaik daripadanya. Mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Tuhan, dan mereka itulah orang-orang yang berakal budi". Menunjukkan keharusan adanya sikap kritis dalam memahami dan menerima, kemudian mengikuti, ide, pikiran, ajaran, dan lain-lain.

[223]Q., s. al-Isrâ'/17:36: "Dan janganlah engkau mengikuti sesuatu yang engkau tidak memiliki pengetahuan mengenainya. Sebab sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati nurani itu semuanya akan dimintai tanggung jawab akan hal itu."

[224]Q., s. al-Furqân/25:73: "Dan mereka (orang beriman) itu, bila diingatkan akan ayat-ayat (ajaran-ajaran Tuhan mereka, mereka tidaklah menghadapinya sebagai orang tuli dan buta."

[225]Q., s. al-Nahl/16:125: "Dan serulah mereka itu ke jalan Tuhanmu dengan mengguna-kan *hikmah* dan tutur yang baik, serta berargumentasilah dengan mereka dengan sesuatu yang lebih baik….". (Ini tentu sesuai dengan prinsip bahwa agama tidak boleh dipaksakan kepada orang lain, melainkan, dalam kata-kata Muhammad Asad, "*the use of reason alone in all religion discussions with adherents of other creeds is fully in tune with the basic categorical injunction, 'There shall be no coercion in matters of faith* [Q., s. al-Baqarah/2:256].'" (Lihat Muhammad Asad, h. 416, catatan 149).

mmmmmmmm

menempuh jalan menuju-Nya itulah wujud nyata iman, dan dengan kesungguhan itu manusia mendapat jaminan berada di jalan Tuhan.[226] Proses pencarian jalan menuju Tuhan itu sendiri berarti pola hidup dinamis, yang menuntut kerjasama antarmanusia dalam jiwa ketuhanan dan kebaikan,[227] serta dalam semangat saling membantu mencari yang benar, dan memikul bersama secara tabah beban perjalanan menuju kebenaran itu.[228]

Iman dan Demokrasi

Kiranya menjadi jelas, prinsip-prinsip keadilan dan keterbukaan saling terkait karena keduanya merupakan konsistensi iman dalam dimensi kemanusiaan. Kini akan terlihat pula keterkaitan antara nilai-nilai itu dengan demokrasi, yaitu pengaturan tatanan kehidupan atas dasar kemanusiaan, yakni kehendak bersama.

Jika iman membawa konsekuensi pemutlakan hanya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada lawan yang lebih prinsipil terhadap iman selain sikap memutlakkan sesuatu selain Tuhan, termasuk sesama manusia. Itulah sebabnya, seperti telah dikemukakan, tirani berlawanan dengan iman, dan seorang beriman dengan sendirinya mengemban kewajiban meruntuhkan tirani, sebagaimana telah menjadi tugas para rasul Tuhan. Termasuk ke dalam jenis tirani itu ialah yang dibangun justru atas nama agama, seperti dalam sistem tatanan hidup teokratik sebagaimana dipahami di Barat (semisal Kemaharajaan Romawi Suci–*Holy Roman Empire*–di Zaman Pertengahan).[229]

---

[226]Q., s. al-'Ankabût/29:69: "Dan mereka yang bersungguh-sungguh (*mu-jâhadah*) di jalan Kami (Tuhan), pasti akan Kami tunjukkan berbagai jalan Kami….".

[227]Q., s. al-Mâ'idah/5:2, "… Dan saling membantulah kamu atas dasar kebaikan dan ketuhanan (taqwa), dan janganlah kamu saling membantu atas dasar kejahatan dan permusuhan….".

[228]Lihat catatan 17 di atas.

[229]Terdapat berbagai isyarat dalam Kitab Suci bahwa sistem teokratik, yang dipimpin oleh seorang penguasa dengan wewenang keagamaan mewakili Tuhan, adalah tidak sejalan dengan iman. Ini nampak antara lain dalam konteks perintah kepada nabi (dan orang-orang beriman) untuk mencari titik persamaan (*kalîmah sawâ'*) dengan para pengikut Kitab Suci (*Ahl-u 'l-Kitâb*) yang lain, dalam paham Ketuhanan Yang maha Esa, dan janganlah kita mengangkat sesama kita sebagai saingan-saingan Tuhan ("tuhan-tuhan kecil") sebagai dengan jelas diwujudkan dalam sistem teokratik seperti yang dikenal di Barat itu: Q., s. Âlu 'Imrân/3:64: "Katakan (Muhammad), 'Wahai para pengikut kitab suci, marilah menuju kepada persamaan ajaran antara kami dan kamu, yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Tuhan dan tidak pula memperserikatkan-Nya kepada apa pun, dan hendaknya janganlah sebagian kita mengangkat sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Tuhan Yang Maha Esa.' Kalau mereka menolak (wahai Muhammad), maka katakan olehmu sekalian (orang-orang beriman): 'Jadilah kamu sekalian sebagai saksi bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah (kepada Tuhan)'." (Jelas sekali fungsi kaum teokrat memenuhi deskripsi sebagai "saingan Tuhan" (*syarîk, nidd*) atau "tuhan-tuhan kecil" (*arbâb*) karena wewenang

Iman kepada Allah menuntut agar segala perkara antarmanusia diselesaikan melalui musyawarah, yang dengan sendirinya adalah suatu proses timbal balik (*reciprocal*) antara para pesertanya, dengan hak dan kewajiban yang sama. Deskripsi mengenai masyarakat orang beriman sebagai masyarakat musyawarah sedemikian mengesankannya bagi orang-orang Muslim pertama, sehingga surah dalam al-Qur'ân yang memuat deskripsi itu disebut surah Syûrâ atau *Musyâwarah*. Untuk memperoleh gambaran lebih lengkap tentang prinsip ini dan prinsip-prinsip kaitannya, di sini dikemukakan kutipan firman bersangkutan:

والّذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصّلاة وأمرهم شورى بينهم وممّا رزقناهم ينفقون.
والّذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزآء سيّئة سيّئة مثلها فمن عفا وأصلح
فأجره على الله إنّه لا يحبّ الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم
من سبيل. إنّما السبيل على الّذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحقّ
أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر وغفر إنّ ذلك من عزم الأمور (الشورى/ :42
(43-38

Dan mereka itu menyambut (seruan) Tuhan mereka, menegakkan salat, sedangkan segala urusan mereka (diputuskan dalam) musyawarah antara mereka; dan mereka mendermakan sebagian dari harta yang Kami karuniakan kepada mereka. Dan apabila tirani (*al-baghy*) menimpa mereka, mereka saling membantu (untuk melawannya). Balasan bagi kejahatan ialah kejahatan setimpal, namun barangsiapa bersedia memberi maaf dan berdamai, Tuhanlah yang akan menanggung pahalanya. Sungguh Dia tidak menyukai orang-orang zalim (tiran). Dan barangsiapa mempertahankan diri setelah dizalimi, mereka itu tidak dapat dipersalahkan. Tetapi yang harus dipersalah-kan ialah mereka yang bertindak zalim kepada sesama manusia, dan menjalan-kan tirani di bumi tanpa alasan yang benar, mereka akan mendapat siksa yang pedih. Dan barangsiapa bersabar

---

keagamaan dan kekuasaan suci mereka). Maka Nabi sendiri pun diingatkan Tuhan sebagai bertugas hanya membawa berita dan peringatan, bukan memaksa: "Maka sampaikanlah peringatan, sebab sesungguhnya engkau hanyalah seorang pemberi peringatan. Engkau bu-kanlah seorang penguasa (yang diberi wewenang memaksa)" (Q., s. al-Ghâ-syiyah/88:21-22). "Kalau seandainya Tuhanmu menghendaki, tentu berimanlah setiap orang di bumi, semuanya. Karena itu, apakah engkau memaksa manusia sehingga mereka beriman semua?" (Q., s. Yûnus/10:99). Ini semua sejalan de-ngan prinsip yang terkenal bahwa tidak boleh ada paksaan dalam agama (Q., s. al-Baqarah/2:256). Tapi juga berarti suatu penegasan bahwa tak seorang pun di antara sesama makhluk ini yang diberi hak kekuasaan keagamaan. Karena itu teokrasi bertentangan dengan iman yang benar. Apalagi secara historis kekuasaan teokratik seperti yang ada pada Zaman Pertengahan di Eropa adalah sumber despotisme dan kezaliman, yang hanya dapat dipatahkan dengan munculnya Zaman Modern. Dan kekuasaan para khalifah yang bijaksana dalam Islam klasik, bila diteliti, benar-benar, bukanlah kekuasaan teokratik sebagaimana perkataan itu digunakan dan dimengerti di Barat.

dan mau memberi maaf, sungguh ini termasuk keteguhan hati yang terpuji (*'azm al-umûr*).[230]

Dalam firman itu ditegaskan keterkaitan antara orientasi hidup berketuhanan atau *rabbânîyah* (menyambut seruan Tuhan dan menjalankan salat), memutuskan urusan bersama melalui musyawarah (*syûrâ*), keadilan sosial (mendermakan sebagian harta), berjuang bersama melawan tirani, serta dalam keadaan tertentu ketabahan yang terpuji menghadapi tirani itu. Ini bisa dibandingkan dengan firman yang lain:

فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّا غليظ القلب لانفضّوا من
حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل
على الله إن الله يحبّ المتوكّلين (آل عمران/3: 159)

"Dan dengan adanya rahmat Allah engkau (Muhammad) bersikap ramah kepada mereka. Seandainya engkau ini bengis dan keras hati, pastilah mereka lari dari sekelilingmu. Karena itu bersikaplah lapang kepada mereka dan mohonkan ampun untuk mereka, serta bermusyawarah dengan mereka dalam segala perkara. Maka jika telah kau ambil keputusan, bertawakallah kepada Allah; sesung-guhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal."[231]

Seperti dikatakan di muka, gambaran masyarakat seperti itulah yang pernah terwujud dalam masa-masa klasik Islam, yang bagi kebanyakan orang Muslim sendiri agaknya telah menjadi *terra incognita.* Sejak masa lalu yang jauh, seperti menjadi tema dominan madzhab Hanbalî, keadaan masa Salaf itu dirindukan kembali dan diusahakan dihidupkan, namun sebegitu jauh belum juga berhasil. Dapatkah zaman modern menawarkan bahan yang lebih kaya dan luas, dalam hubungannya dengan pengalaman seluruh kemanusia-an, untuk menghidupkan kembali nilai-nilai pergaulan sesama manusia yang luhur, yang entah di mana, dan kapan, pernah terwujud di muka bumi ini, seperti terwujudnya nilai-nilai itu pada kaum Salaf menurut pandangan orang-orang Muslim?

---

[230]Q., s. al-Syûrâ/42:38-43. Seperti biasanya, sebuah surah dalam al-Qur'ân dinamakan menurut kata-kata, tema atau isi surah itu yang paling mengesankan pada para pendengarnya, dalam hal ini ialah para pendengar dari kalangan generasi pertama orang-orang Muslim. Maka kenyataan bahwa surah ke-42 ini dinamakan surah Syûrâ menunjukkan adanya kesan mendalam pada generasi pertama Islam itu berkenaan dengan ajaran tentang musyawarah. Ini berarti dapat diduga mereka tidak saja meresapinya, tapi juga menjalankannya dengan penuh ketaatan ajaran yang mereka anggap sangat penting.

[231]Q., s. Âlu 'Imrân/3:159. Firman ini memuji keterbukaan sikap Nabi, kemudian perintah agar beliau selalu menjalankan musyawarah dan berteguh hati menjalankan hasil musyawarah itu dengan bertawakal kepada Tuhan.

IMAN DAN PENGEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN

(Sebuah Tinjauan Historis Singkat)

BAGI seorang Muslim, iman adalah bagian paling mendasar dari kesadaran keagamaannya. Dalam berbagai makna dan tafsirannya, perkataan iman menjadi bahan pembicaraan di setiap pertemuan keagamaan, yang selalu disebutkan dalam rangka peringatan agar dijaga dan diperkuat.

Iman itu, sebagaimana senantiasa diingatkan oleh para mubaligh, terkait erat dengan amal. Amal yang praktis itu merupakan tuntutan langsung iman yang spiritual. Tidak ada iman tanpa amal, dan muspralah amal tanpa iman. Juga digunakan istilah-istilah lain untuk menunjukkan eratnya hubungan antara dua aspek jalan hidup yang benar itu, seperti taqwa dan akhlak itu, serta tali hubungan dengan Allah dan tali hubungan dengan sesama manusia (*habl min Allâh wa habl min al-nâs*). Juga mengarah ke pengertian itu ialah keterkaitan antara salat dan zakat, serta, dari sudut komitmen keji-waan, *takbîr* (bacaan *Allâh-u Akbar*) di awal salat dan *taslîm* (bacaan *al-salâm-u 'alaykum* "assalamu 'alaikum") pada akhir salat. Masih terdapat satu lagi bentuk kesadaran seorang Muslim, yang bersama dengan kesadaran keimanan dan amal-perbuatan membentuk segitiga pola hidup yang kukuh dan benar, yaitu keilmuan. Seolah menengahi antara iman dan amal itu dari suatu segi—sebagaimana ibadat juga menengahi antara keduanya dari segi yang lain[232]—ilmu adalah bentuk kesadaran Muslim yang juga amat sentral.

Para ulama banyak sekali mengemukakan sabda-sabda Nabi s.a.w. tentang pentingnya ilmu, seperti "ilmu kebijaksanaan (*al-hik-mah*) adalah barang-hilangnya kaum beriman, maka barangsiapa menemukannya hendaknya ia memungutnya"; "Ambillah *al-hik-mah*, dan tidak akan berpengaruh buruk kepadamu dari bejana apa pun ia keluar"; "Barangsiapa menempuh jalanan dan di situ ia mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan ke surga"; "Carilah ilmu, sekalipun di negeri Cina"; "Menuntut ilmu adalah kewajiban atas

[232]Lihat pembahasan tentang Ibadat sebagai Institusi Iman.

rrrrrrrr

setiap orang Muslim, lelaki dan perempuan," dan "Carilah ilmu, sejak dari buaian sampai liang kuburan," dan lain-lain banyak sekali.

Lebih jauh, dalam sebuah Hadîts yang diriwayatkan oleh Ibn Hanbal, Abû Dâwûd, al-Turmudzî, al-Nasâ'î, Ibn Mâjah dan al-Dârimî, Nabi bersabda, "Kelebihan orang berilmu (*'âlim*) atas orang beribadat (*'âbid*) bagaikan kelebihan rembulan di waktu malam ketika ia purnama atas sekalian bintang-bintang." Sebuah firman Ilahi yang sering dikutip dalam rangka pandangan ini ialah "…Allah mengangkat orang-orang beriman di antara kamu dan yang dikaruniakan kepadanya ilmu bertingkat-tingkat (lebih tinggi)."[233] Muhammadiyah, sebuah organisasi reformasi Islam di tanah air yang amat besar pengaruhnya, menggunakan firman itu sebagai salah satu motto gerakannya.

Juga sering dikaitkan dengan pandangan Islam mengenai ilmu ini adanya perintah Tuhan, langsung maupun tidak, kepada manusia untuk berpikir, merenung, bernalar, dan lain sebagainya. Banyak sekali seruan dalam Kitab Suci kepada manusia untuk mencari dan menemukan Kebenaran dikaitkan dengan peringatan, gugatan, atau perintah supaya ia berpikir, merenung, dan bernalar.[234]

Terhadap hal-hal di atas itu, muncul pertanyaan: Apakah memang terdapat korelasi, seberapa pun nisbatnya, antara iman dan pengembangan ilmu? Jika memang ada, sampai di mana pertautan antara iman dan ilmu itu terwujud dalam kenyataan?

Pertanyaan itu semakin sering diajukan orang, khususnya ketika banyak terjadi skeptisisme—yang acapkali sangat beralasan, meskipun tidak berarti dengan sendirinya benar—berkenaan de-ngan kondisi kaum Muslim saat ini dalam kaitannya dengan usaha pengembangan ilmu. Disebabkan oleh situasi global yang menge-sankan kekalahan total Dunia Islam berhadapan dengan Dunia Yahudi-Kristen (Barat) sekarang ini, pembicaraan tentang kaitan antara iman dan ilmu dalam Islam menjadi semakin sulit. Semen-tara seorang

---

[233]Q., s. al-Mujâdalah/58:11.

[234]Perkataan *'aql* (akal), dalam Kitab Suci tersebutkan sebanyak 49 kali, sekali dalam bentuk kata kerja lampau, dan 48 kali dalam bentuk kata kerja sekarang. Salah satunya ialah, Q., s. al-Anfâl/8:22, "Sesungguhnya seburuk-buruknya makhluk melata di sisi Allah ialah mereka (manusia) yang tuli dan bisu, yang tidak menggunakan akalnya (*lâ ya'qilûn*)." Perkataan *fikr* (pikir) tersebutkan sebanyak 18 kali, sekali dalam bentuk kata kerja lampau, dan 17 kali dalam bentuk kata kerja sekarang. Salah satunya ialah, Q., s. Âlu 'Imrân/3:191. "Mereka yang selalu mengingat Allah pada saat berdiri, duduk maupun di atas lambung (berbaring), serta memikirkan kejadian langit dan bumi….". Yang sama maknanya dengan *'aql* dan *fikr* ialah *tadabbur* (merenungkan), yang dua kali tersebutkan dalam Kitab Suci, kedua-duanya tentang sikap yang diharapkan dari manusia terhadap al-Qur'ân. Salah satunya ialah, Q., s. Muhammad/47:24, "Apakah mereka tidak merenungkan al-Qur'ân, ataukah pada hati (jiwa) mereka ada penyumbatnya?" Juga perkataan *'ibrah* (bahan renungan atau pelajaran), yang tersebutkan dalam Kitab Suci sebanyak 6 kali, antara lain, Q., s. Yûsuf/12:111, "Dalam kisah-kisah mereka itu sungguh terdapat bahan pelajaran bagi orang yang berpengertian mendalam....".

ssssssss

penganjur Islam akan dengan amat mudah menunjuk nash-nash suci sebagai dukungan bagi pendirian positifnya terha-dap ilmu—seperti kita lakukan di atas—namun ia dihadapkan kepada kenyataan betapa umat Islam sekarang ini nampak seperti tidak mempunyai peranan apa-apa dalam dunia ilmu pengetahuan. Benarkah Islam seperti ini selamanya?

Peradaban Islam Klasik: Sebuah Masyarakat Terbuka

Untuk menjawab berbagai pertanyaan di atas, pembahasan terpaksa harus dilakukan dengan banyak menengok ke masa lalu. Selain menengok ke sejarah untuk mengambil pelajaran itu merupakan perintah Tuhan yang amat penting,[235] juga dari pengalaman angkatan masa lalu itu kita bisa memperoleh bahan-bahan bukti yang sejati tentang ada-tidaknya korelasi antara iman dan pengembangan ilmu pengetahuan.

Dalam hal itu, barangkali kenyataan tentang masyarakat Islam masa lalu yang amat perlu ditekankan pembicaraannya ialah semangat keterbukaannya. Semangat keterbukaan itu adalah wujud nyata rasa keadilan yang diemban umat Islam sebagai "umat pene-ngah" (*ummat wasath*), seperti difirmankan Allah, "Dan demikianlah Kami (Tuhan) jadikan kamu sekalian umat penengah, agar supaya kamu menjadi saksi atas umat manusia, sebagaimana Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas kamu….".[236] Disebabkan kedudukan spiritualnya itu, dan didukung oleh letak geografis *heartland* daerah kekuasaannya di "Timur Tengah" yang membentang dari Sungai Nil di barat sampai ke Sungai Oxus di timur—daerah pusat kelahiran peradaban manusia, yang oleh orang-orang Yunani Kuno disebut daerah Oikoumene—Islam, seperti dilukiskan oleh Dermenghem, memiliki dasar-dasar sebagai "agama terbuka", dan menawarkan nilai-nilai permanen yang darinya seluruh umat manusia dapat memperoleh faedah. Sebagaimana halnya dengan semua agama dan sistem moral, Islam juga memiliki hal-hal yang "parametris", yang tidak bisa diubah. Walaupun begitu ia mengandung segi-segi yang diperlukan untuk menjadi "agama terbuka" dan, dengan demikian, juga menciptakan masyarakat terbuka.[237]

---

[235]Misalnya, Q., s. Âlu 'Imrân/3:137, "Telah lewat sebelum kamu berbagai ketentuan (*Sunnah*, hukum sejarah). Maka jelajahilah bumi, dan perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang mendustakan Kebenaran itu."

[236]Q., s. al-Baqarah/2:143.

[237]... and it is up to the living forces of religious thought to provide an 'open' and dynamic mystique. The bases for it exist. Islam, which has contributed to the spiritual life of humanity and has enriched its culture, offers permanent values from which all have profited. 'Intermediated nation' as the Qur'ân says, it has its role to play between east and west. If it has, like all religions and moral codes, its 'closed' and 'static' aspects in the Bergsonian sense, it also

Nilai-nilai permanen itu ialah keseluruhan nilai dalam ajaran Islam yang menjadi konsistensi keimanan yang benar, yang *insyâ' Allâh* akan kita bicarakan di tempat lain. Di sini pembicaraan terpusat pada segi kesejarahan.

Semangat keterbukaan itu telah melahirkan sikap-sikap positif orang-orang Muslim klasik terhadap kebudayaan asing yang sekiranya tidak berten-tangan dengan dasar-dasar ajaran Islam, khususnya terhadap ilmu pengetahu-an. Bala tentara Islam yang gelombang demi gelombang keluar, dari Hijaz khususnya, dan Jazirah Arabia umumnya, untuk melancarkan perang "pem-bebasan" (*fu-tûhât*)[238] itu tidaklah berbekal apa-apa secara "kultural" selain ajaran Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Tapi karena *inner dynamics*-nya, maka ajaran itu telah cukup menjadi landasan pandangan dunia yang dinamis, yang kelak, seperti dikatakan Dermenghem tadi, memberi manfaat untuk seluruh umat manusia:

> Agama Nabi (Muhammad) adalah suatu monoteisme yang sederhana, yang tidak diruwetkan oleh teologi sulit Trinitas dan Inkarnasi yang rumit. Nabi tidak pernah mengaku bersifat Ilahi, dan para pengikutnya pun tidak pernah membuat pengakuan serupa atas namanya. Dia menghidupkan kembali larangan agama Yahudi atas patung berhala dan mengharamkan penggunaan khamar. Menjadi kewajiban kaum beriman untuk menaklukkan sebanyak mungkin dunia bagi kepenting-an Islam, tetapi tidak boleh ada penyiksaan terhadap kaum Kristen, Yahudi dan Zoroaster–yaitu "Ahli Kitab" seperti al-Qur'ân menyebut mereka, yakni mereka yang mengikuti ajaran sebuah kitab suci….[239]

Dasar keimanan Islam itu memberi kemantapan dan keyakinan kepada diri sendiri yang sungguh besar. Dengan dasar iman yang kokoh, seorang Muslim

---

has what is needed for an 'open' religion. (Emile Dermenghem, *Muhammad and the Islamic Degradation* [New York: The Overlook Press, 19811, h. 87).

[238]Orang-orang Muslim umumnya dan para sejarawan khususnya selalu mengatakan bahwa ekspedisi militer Islam di zaman klasik itu adalah bertujuan membebaskan bangsa-bangsa yang tertindas, sehingga perkataan yang digunakan bukanlah "penaklukan", tapi "pembebasan" (*fath, futûhât*). Bahwa pandangan ini bukan suatu pengakuan kosong, dibuktikan oleh kenyataan bahwa ekspedisi militer Islam itu mengalami sukses luar biasa dan dalam jangka waktu yang relatif amat pendek, karena bantuan dan sambutan yang diberikan oleh kaum Kristen Nestoria di Syria, kaum Kristen Monophysite di Mesir (disebabkan penindasan keagamaan oleh penguasa Kristen Byzantium), kaum petani di Persia (karena ditindas para bangsawan), bangsa Barbar di Afrika Utara (karena tidak diakui hak mereka oleh kekuasaan Romawi), dan kaum Yahudi di Spanyol (karena ditindas oleh penguasa Kristen di sana).

[239]The religion of the Prophet was a simple monotheism, uncomplicated by the elaborate theology of the Trinity and the Incarnation. The Prophet made no claim to be divine, nor did his followers make such a claim on his behalf. He revived the Jewish prohibition of graven images, and forbade the use of wine. It was the duty of the faithful to conquer as much of the world as possible for Islam, but there was to be no persecution of Christians, Jews, or Zoroastrians-the people of the Book', as the Koran calls them, i.e., those who followed the teaching of a Scripture.…

uuuuuuuu

merasa mantap dan aman, bebas dari rasa takut dan khawatir.[240] Juga karena imannya, ia tidak pernah menderita rasa rendah diri berhadapan dengan orang atau bangsa lain, betapa pun hebatnya orang atau bangsa lain itu.[241]

Karena kemantapan dan kepercayaan kepada diri sendiri yang hebat itu, orang-orang Muslim klasik, sesuai dengan tugas mereka sebagai "kelompok penengah" dan "saksi untuk Tuhan"[242] secara adil, selalu menunjukkan sikap dan pandangan yang positif kepada orang dan bangsa lain, bebas dari apa yang kini disebut sebagai *xenophobia*. Mereka tanpa kesulitan berani menyata-kan mana yang salah sebagai salah, dan yang benar sebagai benar, dan memanfaatkan apa saja dari warisan umat manusia itu yang berguna dan tidak bertentangan dengan ajaran Tuhan. Sikap kaum Muslim klasik itu dilukiskan oleh seorang ahli sebagai berikut:

> Merupakan kelebihan orang-orang Arab bahwa sekalipun mereka itu para pemenang secara militer dan politik, mereka tidak memandang hina peradaban negeri-negeri yang mereka taklukkan. Kekayaan budaya-budaya Syria, Persia, dan Hindu mereka salin ke bahasa Arab segera setelah diketemukan. Para khalifah, gubernur, dan tokoh-tokoh yang lain menyantuni para sarjana yang melakukan tugas penerjemah-an, sehingga kumpulan ilmu bukan-Islam yang luas dapat diperoleh dalam bahasa Arab. Selama abad kesembilan dan kesepuluh, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika, dan filsafat dari Yunani, sastra dari Persia, serta matema-tika dan astronomi dari Hindu tercurah ke dalam bahasa Arab.[243]

---

[240]Ini, misalnya, ditegaskan dalam Q., s. al-An'âm/6:82, "Mereka yang beriman, dan tidak mencampur imannya itu dengan kejahatan, mereka mendapatkan rasa aman, dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk".

[241]Terbaca peringatan Allah dalam Q., s. Âlu 'Imrân/3:139, "Janganlah kamu merasa hina dan jangan pula khawatir, padahal kamu lebih unggul, jika benar-benar kamu beriman".

[242]Selain sebagai "*saksi* atas umat manusia", umat Islam juga ditugasi untuk menjadi "*saksi untuk Tuhan*", yaitu dengan pesan tegar keadilan ditegakkan dalam keadaan bagaimana-pun juga, seperti dinyatakan dalam Q., s. al-Nisâ'/4:135, "Wahai orang-orang yang beriman, tegakkanlah keadilan, sebagai saksi untuk Allah, meskipun terhadap diri kamu sendiri, kedua orang tua, atau pun sanak-kerabat…". Menjadi 'saksi untuk Tuhan' itu juga disebutkan sebagai 'saksi demi keadilan', seperti disebutkan dalam Q., s. al-Mâ'idah/5:8, "Wahai sekalian orang-orang yang beriman, tegaklah kamu untuk Allah, sebagai saksi dengan keadilan, dan janganlah sekali-kali kebencian suatu kelompok menyebabkan kamu bertindak jahat sehingga tidak menjalankan keadilan. Jalankan keadilan, itulah yang lebih mendekati taqwa....".

[243]It is to the credit of the Arabs that although they were the victors mili-tarily and politically, they did not regard the civilization of the vanquished lands with contempt. The riches of Syrian, Persian, and Hindu cultures were no sooner discovered than they were adapted into Arabic. Caliphs, governors, and others patronized scholars who did the work of translation, so that a vast body of non-Islamic learning became accessible in Arabic. During the ninth and tenth centuries, a steady flow of works on Greek medicine, physics, astronomy, mathematics, and philosophy, Persian belles-lettres, and Hindu mathematics and astronomy poured into Arabic.

Karena sikap orang-orang Muslim yang positif terhadap berbagai budaya bangsa-bangsa lain itu, maka peradaban Islamlah yang pertama kali menyatukan khazanah bersama secara internasional dan kosmopolit. Sebelum peradaban Islam, ilmu pengetahuan memang telah ada—seperti terlihat dari kutipan di atas—namun sifat dan semangatnya sangat nasional-istik dan parokialistik, dengan ketertutupan masing-masing dari pengaruh luar karena merasa paling benar. Berkenaan dengan peranan orang-orang Arab Muslim itu, seorang ahli menyatakan:

> Dalam setiap peradaban, orang-orang tertentu meneliti pada alam itu sendiri sebab-sebab perubahan yang menggejala, bukan pada kemauan manusia atau luar manusia. Tetapi sebelum orang-orang Arab mewa-risi filsafat alam Yunani dan alkimia Cina dan kemudian meneruskan-nya ke Barat, tidak ada badan tunggal ilmu pengetahuan alam yang diteruskan dari suatu peradaban ke peradaban yang lain. Sebaliknya, dalam setiap peradaban, penelitian tentang alam mengikuti jalannya sendiri-sendiri. Para filosof Yunani dan Cina memberi penjelasan yang berbeda tentang dunia fisik yang sama. . .
>
> Sebagian besar hasil usaha itu pertama-tama diserap oleh Islam, yang dari tahun 750 M. sampai akhir Zaman Te-ngah terbentang dari Spanyol sampai Turkistan. Orang-orang Arab menyatu-padukan badan ilmu-pengetahuan yang luas itu dan menambahnya.[244]

Orisinalitas dan Kontribusi Ilmuwan Islam

Para peneliti modern yang menekuni sejarah ilmu pengetahuan berselisih pendapat tentang orisinalitas kontribusi dan peranan orang-orang Muslim. Bertrand Russel, misalnya, cenderung meremehkan tingkat orisinalitas kontribusi Islam di bidang filsafat, namun tetap mengisyaratkan adanya tingkat orisinalitas yang tinggi di bidang matematika dan ilmu kimia. Dalam bidang filsafat, peranan orang-orang Islam, meskipun tidak bisa diremehkan, hanyalah

---

(Abraham S. Halkin, "The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion" dalam Leo W. Schwarz, ed., *Great Ages & Ideas of the Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956), hh. 218-219).

[244]In every civilization certain men have sought the cause of phenomenal change in nature itself rather than in human or superhuman volition. But until the Arabs inherited Greek natural philosophy and Chinese alchemy and transmitted them to the West, there was no single body of natural knowledge that passed from one civilization to another. On the contrary, in every civilization the study of nature took its own path. Greek and Chinese philosophers explained much the same physical world very differently….

Most of these achievements were first absorbed by Islam, which from 750 A.D. to the late middle Ages stretched from Spain to Turkestan. The Arabs unified this vast body of knowledge and added to it. (George F. Kneller, *Science as a Human Endeavor* [New York: Columbia University Press, 1978], h. 3 dan h. 4.)

sebagai pemindah (*transmitters*) dari Yunani Kuno ke Eropa Barat. Berkenaan dengan ini, Russel mengatakan:

> Filsafat Arab (Islam) tidaklah penting sebagai pemikiran orisinal. Orang-orang seperti Ibn Sînâ dan Ibn Rusyd pada dasarnya adalah penafsir-penafsir … Para penulis dalam bahasa Arab menunjukkan orisinalitas tertentu dalam matematika dan kimia—yang terakhir itu, sebagai akibat sampingan penelitian-penelitian alkemi. Peradaban Islam pada masa-masa kejayaannya mengagumkan di bidang seni dan masalah-masalah teknis, tapi tidak menunjukkan kemampuan untuk spekulasi mandiri dalam masalah-masalah teoritis. Arti penting filsafat Arab itu, yang harus tidak diremehkan, ialah sebagai pemindah.[245]

Tidak adanya orisinalitas yang mengesankan pada pemikiran kefilsafatan Islam klasik kiranya tidak perlu mengherankan. Sebabnya, para filosof klasik Islam, betapa pun luas pengembaraan intelektualnya, adalah orang-orang yang relijius. Mungkin tafsiran mereka atas beberapa nuktah ajaran agama tidak dapat diterima oleh para ulama ortodoks, namun, berbeda dengan rekan-rekan mereka di Eropa pada masa-masa Skolastik, *Renaissance* dan Mo-dern, yang umumnya justru menolak atau meragukan agama, para filosof Muslim klasik itu berfilsafat karena dorongan keagamaan, malahan seringkali justru untuk membela dan melindungi ke-imanan agama. Seperti dikatakan seorang ahli, "... *the Arab philosophers, albeit in somewhat different ways, were all sincerely religious men, though their religion was not such as to commend itself to Moslem orthodoxy.*" (... para filosof Arab, meski dalam cara yang agak berbeda, semua-nya orang-orang relijius yang ikhlas, sekalipun (paham) keagamaan mereka tidaklah sepenuhnya sejalan dengan ortodoksi Islam).[246]

Karena relijiusitas mereka itu, pemikiran spekulatif kefalsafahan terjadi hanya dalam batas-batas yang masih dibenarkan oleh agama, yang agama itu sendiri, bagi mereka, telah cukup rasional sebagaimana dituntut oleh filsafat. Ini ditambah lagi dengan adanya polemik-polemik yang amat mendasar antara para filosof dan ulama keagamaan, seperti yang terjadi secara *posthumous* antara al-Ghazâlî (wafat 1111) dan Ibn Rusyd (wafat 1198). Polemik itu sendiri berkisar sekitar tiga masalah: keabadian alam, pengetahu-an Tuhan tentang individu-individu, dan kebangkitan jasmani dari kubur di hari Kiamat. Polemik itu

[245]Arabic philosophy is not important as original thought. Men like Avicenna and Averroes were essentially commentators ... Writers in Arabic showed some originality in mathematics and chemistry—in the latter case, as an incidental result of alchemical researches. Mohammedan civilization in its great days was admirable in the arts and in many technical ways, but it showed no capacity for independent speculation in theoretical matters. Its importance, which must not be underrated, is as a transmitter. (Russel, h. 427).

[246]R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London: Gerald Duckworth & Company, 1972), h. 164.

merupakan salah satu debat yang paling berpenga-ruh dan mengasyikkan dalam sejarah pemikiran agama.[247]

Dalam polemik itu, dilihat dari segi efeknya kepada umat Islam di seluruh dunia, al-Ghazâlî menang secara gemilang. Akibatnya, beberapa unsur paham Aristoteles, yaitu di bidang metafisika, pengaruhnya pada pemikiran Islam terhenti. Namun unsur-unsur lain dari Aristotelianisme itu, terutama logika formal, justru diperkuat oleh al-Ghazâlî, dan kelak juga oleb Ibn Rusyd. Bahkan Neoplatonisme justru malah merasuk dalam pemikiran kesufian al-Ghazâlî, dan Ibn Rusyd pun melihatnya sebagai suatu ironi pada al-Ghazâlî.

> Tetapi kemenangan al-Ghazâlî tidaklah menandai berakhirnya penga-ruh Neoplatonisme terhadap Islam. Telah kita lihat kecenderungan Neoplatonik dalam teologi al-Ghazâlî sendiri; bahkan Ibn Rusyd menuduhnya secara cukup adil bahwa ia mempertahankan sebagian doktrin yang dikritiknya pada para filosof. Lebih penting lagi, sumbangan al-Ghazâlî kepada Mistisisme Islam (atau Sufisme). Sebenarnya ide-ide Neoplatonik tidak mungkin tidak ada dalam Sufisme sebelumnya (meskipun asal-usul gerakan Sufi itu telah menjadi bahan banyak perselisihan pendapat), tetapi berkat al-Ghazâlî ide-ide Neoplatonisme itu menjadi dominan.[248]

Al-Ghazâlî bukan orang pertama dan terakhir yang berusaha membongkar filsafat. Sebelumnya telah tampil beberapa sarjana dan pemikir yang berjuang membendung "pengaruh asing", khususnya Hellenisme, ke dalam sistem ajaran Islam itu. Salah satu bentuk "pengaruh asing" itu ialah munculnya ilmu Kalam, suatu teologi dialektis Islam yang dibangun dengan banyak meminjam unsur-unsur Aristotelianisme. Mu<u>h</u>ammad ldrîs al-Syâfi'î (wafat 204 H.), pendiri madzhab Syâfi'î, mengutuk habis ilmu Kalam. Tentang hal ini, al-Suyûthî menuturkan al-Syâfi'î pernah mengata-kan bahwa para ahli Kalam itu "seharusnya dipukuli dengan pelepah pohon kurma dan kemudian diarak keliling kampung-kampung dan suku-suku lalu diumumkan kepada semua orang, 'Inilah akibatnya mereka yang meninggalkan al-Qur'ân dan tertarik kepada ilmu Kalam.'"[249]

---

[247]Wallis, h. 165.

[248]Ghazzali's triumph did not, however, mark the end of Neoplatonic influence upon Islam. We have noted the Neoplatonic tendency of Ghazzali's own theology; indeed Averroes charges him with some justice of maintaining some of the doctrines he criticizes in the philosophers. Even more important was his contribution to Islamic mysticism (or Sufism); in fact Neoplatonic ideas were unlikely to have absent from sufism before (though the movement's origins have been the subject of much dispute), but with Ghazzali they became predominant. (*Ibid*).

[249]Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an fann al-Manthiq wa al-Kalâm* (Kairo: al-Nasysyâr, 1366/1947) h. 31

Tokoh pemikir lain yang sikapnya keras sekali terhadap falsafah dan Kalam ialah Ibn Taymîyah (wafat 1328), yang tampil sekitar dua abad sesudah al-Ghazâlî. Melanjutkan usaha al-Ghazâlî, Ibn Taymîyah tidak membatasi kritiknya terhadap falsafah hanya kepada metafisika, tetapi diteruskan kepada logika formal Aristoteles. Ibn Taymîyah mendapatkan bahwa, dari semua unsur Hellenisme, logika formal Aristoteles atau *al-manthiq al-Aristhî* adalah yang berpengaruh merusak sistem pemikiran dalam Islam. Seperti dikatakan von Grunebaum, salah satu fungsi Hellenisme dalam Islam ialah, terutama, melengkapi orang-orang Muslim dengan bentuk-bentuk rasional pemikiran dan sistematisasi, membimbing mereka ke arah prosedur-prosedur, metode-metode gene-ralisasi dan abstraksi, dan prinsip-prinsip klasifikasi yang logis.[250] Dan itu adalah karena peranan logika formal yang penting sekali.

Inti kritik Ibn Taymîyah terhadap logika formal ialah bahwa metode berpikir ala Aristoteles itu tidak akan menemukan kebenaran, disebabkan adanya klaim kebenaran universal di dunia ini. Bagi Ibn Taymîyah, semua kebenaran manusiawi adalah partikular atau individual, dan dari dia dikenal sebuah adagium, "*al-haqîqah fî al-a'yân lâ fî al-adzhân*" (Hakikat ada dalam kenyataan-kenyataan, tidak dalam pikiran-pikiran).[251] Bagi Ibn Taymîyah, ke-benaran yang dicapai oleh logika formal tidak lebih dari hasil intelektualisasi (*ta'aqqul*) dalam otak atau pikiran, yang tidak selalu cocok dengan kenyataan di luar. Kebenaran hanya dapat diketahui dengan melihat kenyataan di luar itu.

Kritik Ibn Taymîyah terhadap logika ini dipandang dengan penuh peng-hargaan oleh Muhammad Iqbâl sebagai rintisan amat dini ke arah metode empiris dalam pengembangan ilmu penge-tahuan modern, jauh sebelum munculnya para filosof seperti Francis Bacon, Roger Bacon, David Hume, dan John Stuart Mill. Berkenaan dengan garis perkembangan pemikiran al-Ghazâlî ke Ibn Taymîyah ini, Iqbâl menyatakan sebagai berikut:

> Namun al-Ghazâlî secara keseluruhan tetap seorang peng-ikut Aristoteles dalam Logika. Dalam bukunya, *al-Qisthtis,* ia meletakkan beberapa argumen al-Qur'ân dalam bentuk pemikiran Aristoteles, namun lupa akan surah *al-Syu'arâ'* dalam al-Qur'ân, yang di situ terdapat proposisi bahwa balasan atas sikap membangkang kepada para nabi dikukuhkan lewat cara penelaahan sederhana contoh-contoh sejarah. Ishrâqî dan Ibn Taymîyah-lah yang berusaha secara sistematis menolak Logika Yunani. Abû Bakr al-Râzî barangkali yang mula-mula mengritik prinsip pertama Aristoteles, dan di zaman kita sekarang keberatan al-Râzî itu, yang dipahami dalam semangat induktif yang menye-luruh, telah dirumuskan

---

[250]Gustave Grunebaum, "Islam and Hellenism" dalam Dunning S. Wilson, ed., *Islam Medieval Hellenism Social and Cultural Perspective* (London: Vairorum Reprints, 1976), h. 25

[251]Ibn Taymîyah, *Kitâb al-Radd 'alâ al-Manthiqîyîn* (Bombay: Qayyimah Press, 1949), h. 9-10 dan h. 81-5

zzzzzzzz

kembali oleh John Stuart Mill. Ibn Hazm, dalam bukunya, *Lingkup Logika,* menekankan persepsi inderawi sebagai sumber pengetahuan; dan Ibn Taymîyah, dalam bukunya *Penolakan Terhadap Kaum Logika*, menunjukkan bahwa induksi adalah satu-satunya bentuk argumen yang bisa dipercaya. maka lahirlah metode obser-vasi dan eksperimen.[252]

Sesuai dengan metodologinya, Ibn Taymîyah tetap menghargai bagian-bagian dari "ilmu non-Islam" itu yang tidak spekulatif, tapi induktif, hasil observasi dan eksperimen. Berkenaan dengan ini, ia menyebut astronomi sebagai bagian yang amat berharga dari "ilmu-ilmu non-Islam" (Yunani), meski ia mengritik buku *Almagest* oleh Ptolemeus sebagai penuh dengan hal-hal yang tidak masuk akal. Ia juga melihat ilmu kedokteran sebagai sangat bermanfaat, sama dengan manfaat ilmu fiqih. Maka dalam hal ini, seperti dika-takan oleh Iqbâl, Ibn Taymîyah berada pada dataran pemikiran yang sama dengan para ilmuwan (*scientists*) dan ahli-ahli matematika Islam seperti al-Bîrûni, al-Khawârizmî, Ibn al-Haythâm, dan lain-lain, yaitu para pemikir yang lebih banyak menggunakan metode empiris dalam mengembangkan pengetahuan mereka.

Dari pandangan para pemikir empiris itu bisa dilihat bahwa peradaban Islam, seperti dikatakan Russel, agaknya memang lebih kreatif dan orisinal dalam pengembangan ilmu-pengetahuan (*science*), bukan filsafat yang spekulatif dan teoretis. Hal-hal yang bersifat kefilsafatan, yang membentuk suatu pandangan dunia dan hidup menyeluruh, sesungguhnya telah disedia-kan oleh pokok-pokok ajaran Islam sendiri dalam al-Qur'ân, yang oleh Iqbâl disebut sebagai mengajarkan metode berpikir empiris.[253] Karena itu dalam *science*-lah peradaban Islam memiliki keunggulan pasti dan amat mengesankan atas yang lain, termasuk atas peradaban Yunani:

> In science, the Arabs outdistanced the Greeks. Greek civi-lization was, in-essence, a lush garden full of beautiful flowers that bore little fruit. It was a civilization rich in philosophy and literature, but poor in techniques and technology. Thus it was the historic task of the Arabs and the Islamic Jews to break through this Greek scientific cul-de-sac, to stumble upon new paths of science—to invent the concepts of zero, the minus sign, irrational numbers, to lay the foundations for the new science of chemistry—ideas which paved the path to the modern scientific world via the minds of post-Renaissance European intellectuals.
> (Dalam sains, orang-orang Arab jauh meninggalkan orang-orang Yunani. Peradaban Yunani itu, pada esensinya, adalah sebuah kebon yang subur

---

[252]Allama Muhammad Iqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1960), h. 129

[253] Iqbâl, hh. 3-4.

penuh dengan bunga-bunga indah yang tidak banyak berbuah. Ia adalah peradaban yang kaya dengan filsafat dan sastra, tapi miskin dalam teknik dan teknologi. Karena itu, adalah usaha ber-sejarah orang-orang Arab dan Yahudi Islam untuk memecahkan jalan buntu ilmu-pengetahuan Yunani itu, guna merintis jalan-jalan baru sains—menemukan konsep nol, rumus minus, angka irasional, dan meletakkan dasar-dasar untuk ilmu kimia baru—yaitu ide-ide yang melem-pangkan jalan bagi dunia ilmu-pengetahuan modern mela-lui pikiran para intelektual Eropa pasca Renaissan).[254]

Deretan temuan kreatif para ilmuwan Muslim akan sangat panjang untuk disebutkan semuanya. Telah dikemukakan bahwa peradaban Islam ada-lah yang pertama menginternasionalkan ilmu pengetahuan. Internasionalisasi itu terjadi dalam dua bentuk: *per-tama*, sesuai dengan kedudukan dan tugas suci mereka sebagai "umat penengah" dan "saksi atas manusia", orang-orang Muslim klasik, seperti dikatakan Kneller dalam sebuah kutipan terdahulu, menyatukan dan mengembangkan semua warisan ilmu pengetahuan umat manusia dari hampir seluruh muka bumi; *kedua*, sejalan dengan keyakinan bahwa ajaran agama mereka harus mem-bawa kebaikan seluruh umat manusia sebagai "rahmat untuk sekalian alam", ilmu pengetahuan yang telah mereka satukan dan kembangkan itu mereka sebarkan kepada seluruh umat manusia tanpa parokialisme dan fanatisme. Maka dunia dan umat manusia mewarisi dari orang-orang Muslim berbagai dasar dan cabang ilmu pengetahuan, yang diringkaskan oleh Kneller sebagai berikut:

Mereka (orang-orang Muslim) itu mengembangkan aljabar, menemu-kan trigonometri, dan membangun berbagai observatorium astrono-mi. Mereka menemukan lensa dan menciptakan kajian tentang optika, dengan berpegang kepada teori bahwa cahaya memancar dari obyek yang dilihat dan bukannya dari mata. Pada abad kesepuluh Alhazen menemukan sejumlah hukum optik, misalnya, bahwa seberkas cahaya menempuh jalan yang tercepat dan termudah, suatu pendahulu prinsip Format tentang "tingkah laku terkecil". Orang-orang Arab juga mengembang-kan alkimia, memperbaiki dan menemukan jumlah yang sangat banyak teknik-teknik dan instrumen-instrumen, seperti *alembic* (dari Arab: *al-anbiq*, bejana distilasi–NM) yang digunakan untuk distilasi parfum. Pada abad ke-delapan ahli fisika al-Râzî meletakkan dasar-dasar ilmu kimia dengan menyusun pengetahuan kimiawi disertai penolakan tentang kegunaannya yang tersembunyi. Sebagai penemu klasifikasi binatang-tumbuhan-mineral, ia menyusun kategori sejumlah substansi

[254]Max I. Dimont, *The Indestructible Jews* (New York: New American Library, 1973), h. 184

dan praktek kimiawi, yang beberapa di antaranya, seperti distilasi dan kristalisasi, sekarang digunakan.[255]

Pengaruh ilmu-pengetahuan Islam itu kepada ilmu pengetahuan modern sama sekali tidak dapat diremehkan. Pengaruh itu meliputi hampir semua bidang kajian, yang sampai saat ini sebagian daripadanya secara permanen terbakukan dalam istilah-istilah Arab yang masuk ke dalam bahasa-bahasa Barat, seperti bahasa Inggris, yang menunjukkan lingkup kehidupan yang luas. Berdasarkan makna kata-kata pinjaman itu, seorang ahli mengatakan,

> The civilization of the Arabs has made deep contribution to European civilization, and this fact is very clearly reflec-ted by the many important words we have borrowed from the Arabic language. Most did not come directly into English but were borrowed through Turkish, Italian, Spanish, and French. In the selection below, note how many of the words relate to science and technology and to sophisticated products, objects, and comforts of civilized life.[256]
>
> (Peradaban Arab telah memberi kontribusi yang mendalam kepada peradaban Eropa, dan kenyataan ini dengan amat jelas dicerminkan dalam banyak kata-kata penting yang kita pinjam dari bahasa Arab. Kebanyakan tidak datang langsung ke bahasa Inggris tetapi dipinjam melalui bahasa-bahasa Turki, Itali, Spanyol dan Perancis. Dalam seleksi di bawah, perhatikanlah betapa banyaknya kata-kata yang berhubungan dengan sains dan teknologi, produk-produk dan obyek-obyek canggih, serta berbagai kenyamanan hidup berperadaban).
> (Yang dimaksud dengan seleksi kata-kata itu ialah, *admiral, alembic*, *alchemy, alcohol, alcove, alfalfa, algebra, alkali, artichoke, assassin, azimuth, azure, calibre, carafe, carat, caraway, cipher, coffee, cotton, elixir, hashish, henna, jar, lute, macrame, magazine, mohair, monsoon, muslin*, *nadir, saffron, sherbet, sirocco, sofa, tariff, zenith, dan zero*).[257]

Umat Islam klasik menjadi pemimpin intelektual dunia selama sekurang-kurangnya empat abad, dengan puncaknya pada zaman Khalifah Hârûn al-

---

[255]They improved algebra, invented trigonometry, and built astronomical observatories. They invented the lens and founded the study of optics, maintaining that light rays issue from the object seen rather than from the eye. In the tenth century Alhazen discovered a number of optical laws, for example, that a light ray takes the quickest and easiest path, a forerunner of Fermat's "least action" principle. The Arabs also extended alchemy, improving and inventing a wealth of techniques and instruments, such as the alembic, used to distill perfumes. In the eight century the physician al-Razi laid the foundations of chemidtry by organizing alchemical knowledge and denying its arcane significane. Inventor of animal-vegetable-mineral classification, he categorized a host of substances and chemical operations, some of which, such as distillation and crystallization, are used today. (Kneller, h. 4)

[256]Peter Davies, *Succes with Words*, (Pleasantville, New york: Reader's Digest Association, 1983, s.v. *Arabic Words*

[257]*Ibid.,* lihat juga Russel, h. 283

Rasyîd dan al-Ma'mûn, putranya, yang secara berurutan memerintah dari tahun 783 sampai 933. Cukup menarik bahwa Hârûn al-Rasyîd adalah penguasa Islam yang berpihak kepada paham *Ahl al-Sunnah*, sementara anaknya mendu-kung paham al-Mu'tazilah.

Di saat-saat itu, barat (Eropa Kristen) masih dalam kegelapan mutlak, bahkan pada tahun 1000 masih sedemikian terbelakangnya, dan harus hanya bersandar secara total kepada ilmu pengetahuan Dunia Islam.[258] Melalui berbagai kontak dengan orang-orang Muslim di berbagai tempat, orang-orang Eropa mulai mengenal ilmu pengetahuan, dan pada abad kesebelas mereka baru tergerak secara intelektual dalam Skolastisisme, yang dari situ kemudian menuju *Renaissance*, titik tolak Abad Modern.[259]

Peradaban Islam Klasik: Partisipasi Yahudi dan Kristen

Dalam rangka pembahasan ini, sangat menarik melihat sepintas bentuk-bentuk partisipasi kaum Yahudi dan Kristen dalam masyarakat Islam klasik yang terbuka dan bebas itu. Telah dikemukakan bahwa tentara Islam, ketika mereka keluar dari Jazirah Arabia, mereka melakukan ekspedisi militer dan ekspansi politik bukanlah untuk tujuan "penaklukan", melainkan untuk "pembebasan" (*fath, futûhât*). Karena itu, mereka di mana-mana disambut rakyat tertindas, dan inilah yang menjadi salah satu rahasia kemenangan demi kemenangan yang mereka peroleh dengan cepat luar biasa. Berkat toleransi, keterbukaan, dan inklusivisme mereka, kaum Muslim yang minoritas kecil itu diterima sebagai penguasa oleh semua pihak.

Termasuk di antara para penyambut kedatangan tentara Islam itu ialah kaum Kristen Nestoria di Syria, yang selama ini mereka ditolak, tidak diakui, dan ditindas oleh penguasa Kristen di Konstantinopel. Segera setelah kekuasaan Islam mapan, kaum Nestoria menjadi pendukung dan pelaksana setia sistem pemerintahan Islam. Kemudian diketahuilah oleh para penguasa dan pemimpin Arab (Islam) bahwa kaum Nestoria itu menyimpan banyak khazanah pengetahuan Yunani Kuno, yang dalam bahasa aslinya telah hilang dan tersimpan dalam terjemahan dalam bahasa Suryani. Buku-buku itu diminta oleh orang-orang Muslim, dan diperintahkan untuk diterjemahkan ke dalam bahasa

---

[258]Lihat Kneller, h. 4

[259]Contact with Mohammedans, in Spain, and to lesser extent in Sicily, made the West aware of Aristoteles, also of Arabic numerals, algebra, and chemistry. It was this contact that began the revival of learning in the eleventh century, leading to the Scholastic philosophy. It was much later, from the thirteenth century onward, that the study of Greek writers of antiquity. But if the Arabs had not preserved the tradition, the men of Renaissance might not have suspected how much was to be gained by the revival of classical learning (Russel, h. 283).

Arab. Tugas penerjemahan yang mula-mula ada di pundak orang-orang Kristen Nestoria, dan mereka merasa amat bahagia dengan kehormatan itu. Salah seorang Kristen penerjemah itu, kelak, di Baghdad, yang paling terkenal ialah Hunayn Ibn Ishfiq (wafat ± 875), yang dituturkan sebagai menerjemahkan berpuluh-puluh buku Yunani Kuno dalam berbagai cabang ilmu dengan tingkat keahlian yang sangat tinggi.[260]

Jadi banyak sekali jasa orang-orang Kristen (Nestoria) untuk pengembangan ilmu pengetahuan dalam Peradaban Islam. Tetapi sebetulnya kaum Nestoria tidaklah sendirian. Di samping mereka ialah kaum Yahudi, malah kaum musyrik peninggalan Yunani (seperti yang tinggal di kota Harrin, Mesopotamia Utara, yang kelak menamakan dirinya kaum Shâbi'ûn). Malah terdapat indikasi bahwa orang-orang Kristen mula-mula tidak memedulikan ilmu pengetahuan peninggalan kaum musyrik Yunani itu, sehingga banyak yang hilang dan bahasa Yunani terlupakan. Max I Dimont mengatakan bahwa justru orang-orang Yahudi mempunyai peranan yang lebih penting, antara lain, karena mereka banyak menguasai bahasa-bahasa asing, khusus-nya Yunani, Arab, Syria, dan Persia.[261]

Lebih jauh, Dimont mengatakan bahwa orang-orang Muslim klasik itu membagi manusia dalam lingkungan kekuasaannya menjadi dua: mereka yang tertarik kepada ilmu pengetahuan dan mereka yang tidak tertarik. Ke dalam kelompok pertama termasuk orang-orang Yahudi, Yunani dan Persi, sedang-kan ke dalam kelompok kedua termasuk orang-orang Cina, Turki dan Kris-ten. Orang-orang Islam menghormati kelompok pertama dan memandang kelompok kedua. Maka dari kalangan Kristen, meskipun hampir seluruh daerah kekuasaan Islam saat itu mayoritas penduduknya beragama Kristen, tidak muncul tokoh-tokoh penting dengan sumbangan intelektual yang penting. Sementara kaum Yahudi, meskipun jumlah mereka kecil, tampil dengan kontribusi yang sangat kaya dan mengesankan, di berbagai bidang ilmu, kecuali kesenian, dengan tokoh-tokoh yang banyak jumlahnya dan terkenal, dan dalam

---

[260]Lihat David Lindberg, *Science in the Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), hh.56-57.

[261]As the early Christians had no use for the writings of the heathen Greeks, and the invading barbarians had no for the Greek language, most of the former were lost, and the latter forgotten. Greek literary and scientific works, however, survived in Syriac translations and in the libraries of wealthy and cultured Jews and unconverted Roman pagans. When the Arabs heard of this wealth of knowledge, they encouraged its translation into Arabic, and the task fell mainly to the Jews, the cosmopolitans of that age, who spoke Hebrew and Arabic, Greek and Latin, Syriac and Persian, with equal facility. (Max I. Dimont, *Jews, God and History* [New York: New American Library, 1962], h. 194).

eeeeeeeee

pangajian Peradaban Islam itulah bangsa Yahudi meng-alami Zaman Keemasan.[262]

Mungkin disebabkan oleh suasana permusuhan antara Kekhalifahan Islam dengan Kekaisaran Kristen Byzantium, orang-orang Yahudi nampak lebih mengakomodasikan diri kepada Peradaban Islam. Dalam peradaban itu semuanya diberi kebebasan sesuai ketentuan yang. ada, namun agaknya orang-orang Yahudilah yang menggunakannya dengan baik:

> ... and Moslems soon came to have a certain regard for Jews, whom they viewed as non-idolaters. Furthermore, whereas Jews and Christians contested the claim to be "*the children of Israel*", no such quarrel divided the Jews and Moslems, for the Moslems freely acknowledged considerable indebtedness to Judaism.
> One of the consequences of Moslem tolerance was that Jews were free to migrate and took advantage of this by settling themselves throughout the length and breadth of the enormous Empire. Another was that they could pursue a livelihood in any way they chose, since none of the professions were barred to them, nor was any specific vocation thrust upon them.[263]
>
> (… dan orang-orang Muslim pun segera menunjukkan pengakuan tertentu kepada orang-orang Yahudi, yang mereka pandang sebagai bukan penyembah berhala. Lebih jauh, sementara orang-orang Yahudi dan Kristen memperebutkan pengakuan sebagai "anak-cucu Israel", tidak ada pertengkaran serupa itu antara orang-orang Muslim dan Yahudi, karena orang-orang Muslim dengan bebas mengakui hutang mereka kepada agama Yahudi [Islam sebagai kelanjutan agama-agama monoteis sebelumnya, termasuk, dan terutama, Yahudi—NM].
> Salah satu akibat toleransi Islam itu ialah orang-orang Yahudi bebas untuk berpindah dan mengambil manfaat itu semua dengan menempatkan diri mereka di seluruh pelosok Emperium yang amat besar itu. Lainnya ialah, mereka dapat mencari penghidupan dalam cara apa pun yang mereka pilih, karena tidak ada profesi yang dilarang bagi mereka, juga tidak ada keahlian khusus yang diserahkan kepada mereka).

---

[262]The Mohammedans intellectually divided the people in their empire into two groups, those interested and those not interested in science. In the first they included Jews, Greeks, and Persians; in the second they lumped Chinese, Turks, and Christians. They looked with respect upon the former and with contempt upon the latter. The Christians, though they far outnumbered the Jews, produced neither great men nor a distinct culture of their own in the Mohammedan Empire. The Jews, on the other band, produced a Golden Age during this period, generating great names in philosophy, medicine, science, mathematics, linguistics--in every area of human endeavor except art, which the Jews did not enter until the Modern Age. (Dimont, *Jews,* h. 191).

[263]Frederick M. Schweitzer, A *History of the Jews* (New York: The Macmillan Company, 1972), h. 55

Meskipun mereka mendapatkan bagian paling besar, tetapi sebe-tulnya keterbukaan dan toleransi Islam tidak hanya dinikmati oleh kaum Yahudi saja, melainkan juga oleh kaum non-Muslim yang lain, termasuk kaum Kristen, Majusi, dan Sabean. Terdapat daerah "netral" dalam kegiatan Peradaban Islam itu yang di dalamnya semua golongan berpartisipasi secara bebas dan positif:

> … in Islamic society there was what might be called a neutral area in which men of different faiths could work together without hurt to their identity ... Yet if Jews, Muslims, and Christians could work together in these fields, each faith carried on in an environment of its own; each was conscious of its affiliations.[264]

> (... dalam masyarakat Islam ada yang boleh dinamakan daerah netral yang di situ semua orang dari berbagai kepercayaan dapat bekerjasama tanpa membahayakan identitas mereka ... Tapi jika orang-orang Yahudi, Muslim, dan Kristen dapat bekerja sama dalam bidang-bidang itu, masing-masing agama berpengaruh kepada lingkungannya itu menurut caranya sendiri; masing-masing menyadari afiliasinya).

Selain bidang-bidang ilmu bukan-agama (umum) seperti ke-dokteran, misalnya, daerah netral itu terutama ialah bidang kegiatan ekonomi. Dalam bidang inilah Peradaban Islam benar-benar telah membawa rahmat yang dirasakan oleh semuanya. Kemajuan orang-orang Muslim di bidang perda-gangan saat itu begitu hebatnya, sehingga Dimont mengatakannya revolusi:

> The Islamic Empire became a tolerant haven for businessmen, intellectuals, and artists of all faiths...
> In the field of commerce and industry especially, oppor-tunities were unlimited. Whereas the pre-capitalist mer-cantile revolution did not come to Europe until after the Renaissance, a mercantile revolution swept the Islamic Empire in the eighth century, for the new creed of Islam was not merely a religious affirmation but also a bourgeois revolution. By the ninth century, while Europe was wallowing in a stagnant agrarian economy, Islam rose to the status of the world's first mercantilist empire, establishing in many respects the framework for Europe's coming capitalist age.[265]

> (Emperium Islam itu menjadi tempat berlindung yang toleran bagi kaum bisnis, intelektual, dan seniman dari semua agama. . .
> Di bidang perdagangan dan industri terutama, kesempatan tidak terbatas. Sementara revolusi perdagangan pra-kapitalis belum muncul di Eropa sampai setelah *Renaissance*, suatu revolusi perdagangan melanda Emperium Islam di abad kedelapan, sebab iman baru Islam bukanlah semata-mata keyakinan keagamaan tetapi juga suatu revolusi borjuis. Pada abad kesembilan, ketika Eropa masih tenggelam dalam ekonomi

---

[264]Halkin, h. 262.
[265]Dimont, *Indestructible*, h. 183.

agraria yang mandek, Islam tampil menempati kedudukan sebagai emperium merkantilis yang pertama di dunia, yang dalam banyak hal menciptakan kerangka-kerja untuk kedatangan zaman kapitalis Eropa).

Tapi, sekali lagi, orang-orang Yahudi memang yang paling banyak dari kalangan bukan-Muslim yang menikmati toleransi dan keterbukaan Islam. Telah disebutkan bahwa dalam zaman Islam itulah bangsa Yahudi mengalami zaman keemasan, yang belum pernah mereka alami sebelumnya:

> When the Jews confront the open society of the Islamic world, they are 2,500 years old as people. . .
> Nothing could have been more alien to the Jews than this fantastic Islamic civilization that rose out of the desert dust in the seventh century. Yet nothing could have been more the same..... Now Islamic society opened the doors of its mosques, its schools, and its bedrooms for conversion, education, and assimilation. The challenge for the Jews was how to swim in this scented civilization without drowning. . .
> The Jews did what came naturally. They fired the old script writers and hired a new set of specialists. Instead of rejecting the Muslim civilization, they accepted it. Instead of keeping themselves apart, they integrated. Instead of becoming parochialized fossils, they joined the new swinging society as sustaining members ... The Jews never had it so good.[266]

> (Ketika orang-orang Yahudi menghadapi masyarakat terbuka dunia Islam, mereka adalah bangsa yang telah berumur 2.500 tahun. . .
> Tidak ada hal yang terasa lebih asing bagi orang-orang Yahudi daripada Peradaban Islam yang fantastik itu, yang keluar dari debu padang pasir di abad ketujuh. Tetapi juga tidak ada yang bisa lebih mirip . . . Sekarang masyarakat Islam membuka pintu masjid, sekolah, dan kamar tidur mereka, untuk pindah agama, pendidikan, dan asimilasi. Tantangan bagi orang-orang Yahudi ialah bagaimana berenang dalam peradaban yang semerbak itu tanpa tenggelam….
> Orang-orang Yahudi melakukan hal yang sangat wajar. Mereka memecat ahli-ahli kitab suci yang lama dan mengangkat sejumlah ahli yang baru. Mereka bukannya menolak Peradaban Islam, tapi menerimanya. Mereka bukannya menjauhkan diri, tapi justru mengintegrasikan diri. Menolak menjadi fosil-fosil yang terparokialkan, mereka bergabung dengan masyarakat baru yang sedang berkembang itu sebagai anggota-anggota pendukung. Orang-orang Yahudi tidak pernah mengalami hal yang begitu bagus sebelumnya.)

Sedemikian indahnya kenangan orang-orang Yahudi tentang zaman keemasan mereka dalam Islam itu, sehingga mereka juga ikut meratapi keruntuhan peradaban Islam yang juga membawa keruntuhan mereka sendiri: "*The span of the Jewish Golden Age in the Mohammedan civilization corresponded to the*

---

[266]Dimont, *Indestructible,* hh. 189-190.

life span of the Islamic Em-pire itself When the latter broke up, the Jewish Golden Age broke Up."[267] (Rentang Zaman Keemasan Yahudi dalam Peradaban Islam bersesuaian dengan rentang hidup Emperium Islam itu sendiri. Ketika emperium itu runtuh, Zaman Keemasan Yahudi pun runtuh).

Runtuhnya kejayaan Islam itu segera disusul oleh bangkitnya Barat yang Kristen, yang menghela umat manusia ke Zaman Modern yang menakjubkan sekarang ini, dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Kebangkitan Barat itu, seperti telah dibentangkan, bermula dari perkenalan mereka dengan Peradaban Islam. Maka kejadian ini dapat dipandang sebagai suatu ironi bagi orang-orang Kristen di Timur yang tidak merasa tertarik kepada ilmu pengetahuan, termasuk ilmu pengetahuan Yunani. Lebih-lebih lagi orang-orang Kristen di Barat, mereka sama sekali tidak mengenal ilmu pengetahuan itu sampai mereka berkenalan dengan kaum Muslim. Seperti kata Russel, pewaris sebenarnya ilmu pe-ngetahuan Yunani dan lain-lain adalah orang-orang Muslim, bukan orang-orang Kristen: "*Their importance, for us, is that they, and not the Christians, were the immediate inheritors of those parts of the Greek tradition which the Eastern Empire had kept alive*."[268] (Arti penting me-reka—orang-orang Muslim—itu, bagi kita, ialah bahwa merekalah, bukannya orang-orang Kristen, yang menjadi pewaris langsung bagian-bagian tertentu tradisi Yunani yang hanya Emperium Timur yang memeliharanya tetap hidup).

Karena sejarah panjang persaingan, malah permusuhan, antara Dunia Islam dan Dunia Kristen, maka kebangkitan Barat itu menimbulkan rasa amat tidak enak pada orang-orang Muslim. Tapi yang lebih menderita ialah orang-orang Yahudi, karena kebangkitan Barat itu permulaan dari pengalam-an mereka yang paling tragis sepanjang sejarah, yaitu *genocide* oleh orang-orang Jerman Nazi. Dengarlah rintihan ratapan Dimont, yang dikaitkan dengan pembicaraannya tentang Nabi Muhammad dan Islam:

> Mohammed, Allah, and Jehovah. The improbable but true tale of a came driver's establishment of a world empire in the name of Allah, wherein the Jews rose to their Golden Age of creativity, only to be plunged into a Dark Age with the eclipse of the Crescent and the ascent of the Cross.[269]
>
> (Muhammad, Allah, dan Jehovah. Suatu kisah yang sungguh luar biasa namun benar tentang seorang penggembala onta yang membangun emperium dunia atas nama Allah, yang di situ orang-orang Yahudi bangkit mengalami Za-man Keemasan kreativitas mereka, dan baru terlempar ke Zaman Kegelapan hanya dengan tenggelamnya Bulan Sa-bit dan menaiknya Salib).

---

[267]Dimont, *Jews,* h. 192.
[268]Russel, h. 283.
[269]Dimont, *Jews,* h. 183.

Sedemikian penuhnya partisipasi orang-orang Yahudi dalam Peradaban Islam di masa lalu, dan sedemikian jauhnya mereka membaur dan menyertai pola-pola budaya itu, sehingga dikatakan oleh Halkin:

> Thus they became citizens of the great world. This natu-ralization in the culture of their environment was of prime importance. The vocabulary of the Islamic faith finds its way into Jewish books; the Koran becames a proof-text. The Arab's practice of citing poetry in their works is taken over by the Jews. Jewish writings them with sentences from the works of scientists, philosophers, and theolo-gians. Indeed, Arabic literature, native and imported, becomes the general background of all that the Jews write. And all this goes on for a long time with no hostility toward the foreign learning, no suspicion of its negative or dangerous effects, no awarness that it is the same "Greek wisdom" which Talmudic sources warned Jews to study only when it is neither day nor night.[270]

> (Begitulah mereka—orang-orang Yahudi—itu menjadi warga suatu dunia yang hebat. Naturalisasi dalam budaya lingkungan mereka itu sangat penting. Kosa kata ke-imanan Islam masuk ke dalam buku-buku Yahudi; al-Qur'ân menjadi dalil mereka. Kebiasaan orang-orang Arab mengutip syair dalam karya-karya mereka ditiru oleh orang-orang Yahudi. Tulisan-tulisan orang-orang Yahudi penuh dengan kalimat-kalimat dari para ilmuwan, filosof, dan ahli kalam. Sungguh, sastra Arab, yang asli maupun yang impor, menjadi latar belakang umum apa saja yang ditulis orang-orang Yahudi. Dan semuanya ini berlangsung begitu lama tanpa rasa permusuhan kepada ilmu asing, tanpa curiga kepada dampaknya yang negatif atau berbahaya, tanpa kesadaran bahwa semuanya itu adalah "hik-mah Yunani" yang sama, yang sumber-sumber (kitab suci) Talmud memperingatkan orang-orang Yahudi agar mempelajarinya hanya jika tidak ada lagi siang ataupun malam).

Karena itu ada sebutan "Yahudi Islam", yaitu orangorang Yahudi yang sudah sedemikian rupa terpengaruh oleh ajaran-ajaran Islam sehingga mereka sebenarnya adalah orang-orang Yahudi "jenis baru":

> The assimilation of the Jew within Islamic society was so great that Abraham S. Halkin, an outstanding Jewish authority on this period, speaks of "The Great Fusion". According to Professor Halkin, while autonomy permitted the continuation of the Jewish way of life and of the cultivation of traditional scholarship, the intellectual and cultural impact of centuries of Moslem domination was such as to result in "the creation of a new type of Jew".[271]

> (Asimilasi orang Yahudi dalam masyarakat Islam itu sedemikian tegarnya sehingga Abraham S. Halkin, seorang otoritas terkenal Yahudi periode

---

[270]Halkin, h. 219.

[271]Schweitzer, hh. 55-56.

itu, berbicara tentang "Fusi Besar". Menurut Professor Halkin, sementara otonomi memungkinkan pelestarian cara hidup dan pengembangan kesarjanaan tradisional, dampak intelektual dan kultural berabad-abad dominasi Islam sedemikian rupa sehingga menghasilkan "terbentuknya suatu jenis baru orang Yahudi").

Karena pengalaman yang begitu indah kaum Yahudi dalam pangkuan Islam itu, maka banyak dari mereka yang sadar betapa munculnya negara Israel adalah suatu malapetaka. Marshall Hodgson menamakannya sebagai sesuatu yang tidak relevan, baik secara historis berkenaan dengan pengalaman indah orang-orang Yahudi itu dalam Islam klasik, maupun secara geografis karena Palestina telah berabad-abad di tangan orang-orang Arab (orang-orang Palestina, sebagian mereka Yahudi, yang ter-Arab-kan). Didirikannya negara Israel menjadi kezaliman di atas kezaliman, yaitu kezaliman terhadap sejarah mereka sendiri dalam kaitannya dengan Peradaban Islam, dan kezaliman terhadap bangsa Arab yang menjadi pelindung mereka berabad-abad di masa lalu.

Kesimpulan

Dari uraian yang cukup panjang itu kita dapat melihat dengan jelas betapa umat Islam masa lalu telah benar-benar menjalani "*mission sacree*" mereka sebagai "umat penengah (*wasath*)" dan "saksi atas manusia" serta "saksi untuk Allah" yang adil, *fair*, obyektif, dan *hanîf* (penuh kerinduan dan pemihakan kepada yang benar). Kita kemukakan itu semua bukan dengan maksud hanya mengagumi masa lalu dan melupakan masa sekarang. Tetapi berbagai kejelasan masa lampau itu kita perlukan untuk mendapatkan kejelasan tentang masa sekarang. Begitu pula, pengetahuan tentang keadaan dunia Islam secara menyeluruh, baik geografis maupun historis, akan membantu kita memahami masa sekarang dan di sini, kemudian bertindak. Seperti dikatakan orang Inggris, *Think globally, act locally.*

Kalau umat Islam sekarang mundur atau ketinggalan, maka hal itu tidak perlu menjadi alasan kesedihan yang berlarut-larut, sehingga menghabiskan energi kita. Mari kita simak firman Allah, "Jika kamu ditimpa kemalangan, maka kaum yang lain pun ditimpa kemalangan seperti itu pula. Dan begitulah hari Kami (Tuhan) buat berputar di antara manusia, agar Allah mengetahui siapa mereka yang beriman, dan agar Dia mengangkat antara kamu para saksi. Allah tidak suka kepada orang-orang yang zalim."[272]

---

[272]Q., s. Âlu 'Imrân/3:140.

kkkkkkkkk

Sementara itu, kaum Muslim harus yakin bahwa potensi tetap hidup pada umat dan agamanya untuk sekali lagi maju ke depan, memimpin umat manusia, sesuai dengan "design" Tuhan, untuk mengulangi peranannya sebagai pembawa kebaikan bagi seluruh alam. Elemen-elemen dinamis dan kreatif yang dahulu menggerakkan orang-orang Arab Muslim masih tetap hidup dan bertahan, hanya menunggu saat yang baik untuk dimunculkan kembali secara kreatif:.

> … it is only fitting that tribute be paid the magnificent Arabic people who wrought a dazzling and enlightened civilization out of the desert.
> Though the Mohammedan Empire is dead, the human element which shaped its grandeur is still living. The Arabic culture was not built on the plunder of other countries and the brains of other men. It sprang from deep well of creativity within the people themselves.[273]
>
> (… sudah sepantasnya bahwa penghargaan diberikan kepada orang-orang Arab yang hebat, yang telah mengembangkan peradaban yang gemilang dan penuh bijaksana dari debu padang pasir.
> Meskipun Emperium Islam telah mati, namun unsur ma-nusiawi yang membentuk keagungannya masih hidup. Budaya Arab tidaklah didiri-kan di atas rampasan negeri-negeri lain dan otak orang-orang lain. Ia tumbuh dari kedalaman sumur daya cipta yang ada pada masyarakat itu sendiri).

Tentu saja, "Arab" dalam kutipan itu harus kita baca "Islam", dan "unsur manusiawi" di situ bukanlah dalam maknanya yang etnis atau rasial, melainkan yang maknawi, yaitu cara berpikir dan pandangan hidup seseorang atau banyak orang yang membentuk hakikat potensi kemanusiaannya, yaitu sejalan dengan ketentuan bahwa Allah tidak mengubah nasib suatu bangsa sebelum mereka mengubah "apa yang ada dalam diri mereka sendiri", seperti ditegaskan dalam Kitab Suci.[274]

Sementara itu, semua yang telah dikemukakan adalah perihal generasi masa lalu. Berkenaan dengan kenyataan ini, kita diingat-kan oleh agama kita: "Itulah umat yang telah lewat; bagi mereka apa yang telah mereka usahakan, dan bagi kamu apa yang kamu usahakan, dan kamu tidak akan ditanya tentang apa yang telah mereka kerjakan itu."[275]

Demikianlah, kita harus mengambil tanggung jawab keadaan kita seka-rang ke atas bahu kita sendiri, tanpa banyak menggantungkan nasib kepada orang luar, selain bertawakal kepada Allah s.w.t.

[273]Dimont, *Jews,* h. 205.
[274]Q., s. al-Ra'd/13:11.
[275]Q., s. al-Baqarah/2:134 (juga 141).

IMAN DAN KEMAJEMUKAN MASYARAKAT INTRA-UMAT ISLAM

KITA di negeri ini biasa menyebut masyarakat Indonesia sebagai sebuah masyarakat majemuk (*plural*). Dalam pernyataan itu, tidak jarang terselip kesan seolah-olah kemajemukan masyarakat kita adalah suatu keunikan di kalangan masyarakat-masyarakat yang lain. Dan karena keunikannya, masya-rakat kita memerlukan perlakuan yang unik pula, perlakuan berdasarkan paham kemajemukan (pluralisme).

Tetapi, jika kita periksa lebih jauh, kemajemukan bukan keunikan suatu masyarakat atau bangsa tertentu. Dalam kenyataan, tidak ada suatu masyarakat pun yang benar-benar tunggal, uniter (*unitary*), tanpa ada unsur-unsur perbedaan di dalamnya. Ada masyarakat yang bersatu, tidak terpecah-belah. Tetapi keadaan bersatu (*being united*) tidak dengan sendirinya berarti kesatuan atau ketunggalan (*unity*) yang mutlak. Sebab, persatuan itu dapat terjadi, dan justru kebanyakan terjadi, dalam keadaan berbeda-beda (*unity in diversity, E Pluribus Unum*, Bhinneka Tunggal Ika). Dalam al-Qur'ân juga diisyaratkan adanya masyarakat yang nampak bersatu namun hati mereka terpecah-belah.[276]

Kemajemukan bukan merupakan keunikan suatu masyarakat atau bangsa tertentu. Dalam Kitab Suci terdapat petunjuk yang tegas bahwa kemajemukan itu adalah kepastian (*taqdîr* menurut maknanya dalam al-Qur'ân) dari Allah Ta'âlâ. Oleh karena itu, yang diharapkan dari warga setiap masyarakat ialah menerima kemajemukan sebagaimana adanya, kemudian menumbuhkan sikap bersama yang sehat dalam rangka kemajemukan itu sendiri. Misalnya, dan yang secara harfiah disebutkan dalam Kitab Suci, sikap yang sehat itu ialah menggunakan segi-segi kelebihan kita masing-masing untuk secara maksimal saling mendorong dalam usaha mewujudkan berbagai kebaikan (*al-khayrât*)

---

[276]Al-Qur'ân, s. al-Hasyr/59:14.

dalam masyarakat. Sementara itu, kita serahkan persoalan perbedaan tersebut kepada Tuhan semata.[277]

Sebagai ketentuan Ilahi, kemajemukan termasuk ke dalam kategori *sunnatullâh* yang tak terhindarkan karena kepastiannya.[278] Tentu saja, dan tidak perlu lagi ditegaskan, perbedaan yang dapat ditenggang itu ialah yang tidak membawa kepada kerusakan kehidupan bersama.[279]

Kemajemukan Umat Islam Indonesia

Bangsa Indonesia adalah bangsa dengan jumlah pemeluk Islam yang terbesar di muka bumi. Yang cukup menarik mengenai umat Islam Indonesia ialah mereka dapat dikatakan seluruhnya terdiri dari kaum Sunnî (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*), bahkan dalam bidang fiqih pun dapat dikatakan bahwa mereka hampir seluruh-nya penganut madzhab Syâfi'î. Ini mengesankan adanya kesatuan Islam Indonesia.

Namun, sudah tentu, kesan kesatuan itu hanya sepintas lalu. Dalam kenyataannya, sudah kita ketahui bersama adanya kemajemukan yang kompleks dan tidak sederhana dalam Islam di Indonesia. Tentu saja begitu, karena jika kemajemukan adalah "keputusan Ilahi" dan *sunnatullâh*, maka "hukum" itu tidak akan memperkecil masyarakat tertentu seperti masyarakat Islam Indonesia.

Tanpa bermaksud mengungkit pengalaman-pengalaman traumatis beberapa dasawarsa sebelum dan sesudah kemerdekaan, umat Islam Indonesia mempunyai pengalaman kemajemukan internal, bahkan perpe-cahan dan

---

[277]Al-Qur'ân, s. al-Mâ'idah/5:48: "Bagi tiap umat di antara kami, Kami (Tuhan) telah buatkan peraturan dan jalan. Kalau seandainya Allah menghendaki maka tentu dijadikan-Nya kamu sekalian umat yang tunggal. Tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan hal-hal (karunia, kelebihan) yang diberikan kepadamu. Maka berlomba-lombalah kamu sekalian untuk berbagai kebaikan. Kepada Allah tempat kembalimu semua, maka Dia akan memberitahu kamu berkenaan dengan hal-hal yang dahulu (di dunia) kamu berselisih".

[278]Bahwa Sunnatullah tetap dan tidak akan berubah-ubah, ditegaskan dalam al-Qur'ân, s. Fâthir/35:43: "…Tidakkah mereka memperhatikan *sunnah* (hukum) pada orang-orang terda-hulu (dalam sejarah)? Maka engkau tidak akan menemu-kan dalam Sunnatullah suatu perubahan, dan engkau tidak akan menemukan dalam Sunnatullah suatu peralihan."

[279]Meskipun sesama umat Islam, tetapi kalau suatu kelompok secara agresif dan tidak adil (tanpa alasan kebenaran) menentang masyarakat, maka boleh, bahkan wajib, diperangi sebagai salah satu cara memaksa mereka mengikuti ketentuan umum. Namun setelah itu harus segera diusahakan perdamaian dan rekonsilidasi. "Jika dua golongan dari kalangan orang-orang beriman itu saling berperang, maka damaikanlah antara keduanya itu. Tetapi jika salah satu dari keduanya itu bertindak melewati batas, maka perangilah mereka yang melewati batas itu sampai mereka kembali kepada ajaran Allah. Dan jika mereka sudah kembali (ke jalan Allah), maka damaikanlah antara keduanya itu secara adil, dan berlakulah jujur. Sesungguhnya Allah mencintai mereka yang berlaku jujur.

pertentangan yang acapkali meng-alami eskalasi sampai ke tingkat yang berbahaya. Di bidang politik di zaman penjajahan, pernah terjadi perbedaan yang cukup tajam antara mereka yang memilih sikap non-koope-ratif (misalnya, Sarekat Islam) dan kooperatif (misalnya, Muhammadiyah). Di bidang pendidikan, juga terdapat pertentangan cukup gawat antara, misal-nya, Muhammadiyah dan al-Irsyad, yang membuka diri menerima unsur-unsur modern yang telah diperkenalkan oleh sistem sekolah Belanda (HIS, MULO, AMS, HBS, dan seterusnya). Contoh yang lain adalah Nahdlatul 'Ulamâ' yang menolak sistem Belanda dan mempertahankan sistem "asli" Islam dan bangsa sendiri (madrasah, pesantren, dan seterusnya).

Kita mengetahui sebagian perbedaan-perbedaan itu, dari sudut pandangan sosial-keagamaan (bukan sosial-politik) sering secara salah kaprah dipandang sebagai perbedaan antara kaum "mo-dernis" (Muhammadiyah, Persatuan Islam/Persis dan al-Irsyad) dan kaum "tradisionalis" (NU, Persatuan Umat Islam/PUI di Jawa Barat, al-Washliyyah di Sumatera Utara, Perti di Sumatera Barat, Mathla'ul Anwar di Banten, Nahdlatul Wathan di Lombok, dan lain-lain). Istilah "modernis" dan "tradisionalis" sendiri sarat nilai (menyangkut persoalan rumit tentang apa yang disebut "modern" dan apa pula yang disebut "tradisional"), sehingga tidak dapat lepas dari unsur pertimbangan pribadi (bias) dan subyektivitas.

Kita ketahui dalam sejarah umat Islam Indonesia memang pernah timbul, dan, sampai batas tertentu, masih terus berlangsung gerakan refor-masi atau *tajdîd* (pembaharuan)—apa pun makna kata-kata itu—dan gerakan itu sempat menimbulkan gelombang reaksi pro-kontra yang gawat. Banyak perpecahan dan pertentangan umat Islam dalam bidang-bidang lain, seperti bidang politik, umpamanya, yang dapat ditelusuri sebagian akar dan se-babnya dalam masalah pro-kontra reformasi tersebut. Kenyataan itu sebagian masih dapat disaksikan sampai saat ini, dan masih mempengaruhi kalangan tertentu di antara kita.

Dalam agama-agama, khususnya agama Islam, gerakan reformasi sering dikaitkan dengan gerakan pemurnian. Bagi beberapa kalangan, antara keduanya itu terdapat kesejajaran, tumpang-tindih, atau bahkan kesamaan. Disebabkan adanya unsur pemurnian itu, maka gerakan reformasi, seperti yang dicontohkan oleh Muhammadiyah dan Persis, menyangkut pula berbagai usaha "pembersihan kembali" pemahaman dan pengamalan Islam dalam masyarakat dari unsur-unsur yang dipandang tidak asli dan tidak berasal dari sumber ajaran yang murni. Dalam istilah teknisnya, unsur-unsur itu disebut *bid'ah*, "sesuatu yang baru", atau bersifat tambahan terhadap keaslian agama. Maka, dapat diduga, terdapat kontroversi sengit tentang apa yang disebut *bid'ah* itu, dan ini menjadi pangkal berbagai percekcokan. Dalam kenyataan, memang cukup banyak kasus pem-"bid'ah"-an secara simplistik, sebagaimana kebalikannya juga

cukup banyak contoh, yaitu sikap-sikap simplistik dalam memandang atau mempertahankan sesuatu sebagai "asli agama".

Kontroversi dalam umat tidak hanya terbatas kepada persoalan refor-masi atau kontra-reformasi, bid'ah atau bukan bid'ah. Perpecahan atau skisme klasik Islam juga masih terus menunjukkan dampaknya dalam pema-haman Islam zaman mutakhir ini. Atau barangkali memang tidak mungkin menghindar dari warisan sejarah itu. Maka, sebagai misal, sampai sekarang umat Islam Indonesia masih mengenal adanya mereka yang lebih memen-tingkan orientasi keruhanian yang esoteris (*bâthinî*) dalam tasawuf, lebih-lebih melalui tarekat-tarekat, di samping orientasi kepranataan masyarakat yang lebih eksoteris (*zhâhirî*) dalam sistem ajaran hukum syarî'ah atau fiqih. Kemudian, sebagai gejala paling baru, masyarakat kita mulai mengenal "jenis" Islam yang selama ini hanya mereka ketahui dari buku-buku, yaitu golongan Syî'ah. Berkat revolusi Iran—yang revolusi itu sendiri, sebagai gejala politik, masih mungkin dibedakan dari masalah ke-Syî'ah-an—umat Islam Indonesia seperti tersentak untuk segera menyadari kehadiran suatu kelompok Islam yang sedikit banyak berbeda dari mereka. Kebanyakan dari kita secara implusif menolak kehadiran kelompok Syî'ah itu, namun tidak sedikit yang mendapatinya, dalam beberapa segi tertentu, sangat menarik.

Sesungguhnya, terjadinya percekcokan dalam masyarakat harus dipan-dang sebagai hal yang wajar. Tidak ada masyarakat yang terbebas sama sekali dari silang-selisih. (Terdapat adagium Arab yang berbunyi, *ridlâ al-nâs ghâyat-un lâ tudrak* [baca: ridlannâsi ghâyatun lâ tudrak], Kerelaan semua orang adalah tujuan yang tidak pernah tercapai). Yang tidak wajar, jika perselisihan itu meningkat sehingga timbul situasi saling mengucilkan dan pemutusan hubungan atau eks-komunikasi, dalam bentuk pengkafiran (*takfîr*) oleh yang satu terhadap yang lain.

Kontroversi yang nampak seperti dalam bidang pemahaman itu sering secara tersamar—antara lain karena tidak diakui oleh yang bersangkutan sendiri—bercampur dengan unsur-unsur di luar masalah pemahaman. Unsur-unsur luar itu dapat dipadatkan dalam kata-kata "kepentingan tertanam" (*vested interest*), baik pribadi maupun kelompok, yang terbentuk oleh berbagai faktor: sosiologis, politis, ekonomis, kesukuan, kedaerahan, dan seterusnya. Pada tingkat ini, inti persoalan biasanya menjadi semakin sulit di-kenali, dan elemen emosi yang subyektif gampang sekali mendominasi keadaan. Ketika itulah kita amat memerlukan introspeksi, kajian diri dan kelompok secara jujur, usaha mengerti persoalan sebenarnya.

Kemajemukan Umat Islam dalam Sejarah

qqqqqqqqq

Salah satu yang mungkin bisa mendorong terjadinya introspeksi itu ialah adanya kesadaran keumatan yang lebih komprehensif, secara historis (meliputi seluruh sejarah Islam sendiri) dan secara geografis (meliputi dunia Islam yang lebih luas). Adanya pengetahuan secukupnya tentang sebab-sebab itu diharap dapat ikut menghasilkan tumbuhnya kemampuan memahami adanya penggolongan-penggolongan di tubuh umat dengan sikap penilaian yang proporsional dan seimbang. Kemampuan dan sikap proporsional itu, pada urutannya, diharap menjadi pangkal bagi pandangan yang lebih apresiatif, yang akan berkembang menjadi sikap-sikap respek dan toleran.

Bagi usaha menumbuhkan kesadaran yang secara khusus berkaitan dengan pembahasan kita tentang kemajemukan intra-umat ini, ada baiknya dikemukakan beberapa tonggak sejarah perkembangan agama Islam. Untuk maksud itu, dan guna mendapatkan gambaran yang sederhana namun jelas, di bawah ini dikemukakan tokoh-tokoh tertentu yang besar peranannya dalam pertumbuhan dan perkembangan agama Islam secara historis (secara doktrinal atau ajaran, kita tentu akan mengatakan bahwa agama. Islam telah memperoleh kesempurnaannya pada saat turun ayat suci terakhir kepada Rasulullah s.a.w. sebelum beliau wafat):

1. Nabi Muhammad, Rasulullah, s.a.w. (wafat 10 H/632 M). Dalam rangka pembahasan tentang kemajemukan ini, Rasulullah pun harus disebut. Pada masa Rasulullah, umat Islam benar-benar tunggal. Kalaupun ada variasi di kalangan mereka, hal itu tidak sempat muncul ke permukaan, berkat wibawa dan kepemimpinan Rasulullah sendiri. Di samping itu, efek kehadiran Nabi sebagai pemilik syarî'ah *(shahîh al-syarî'ah)* yang berwenang penuh dan menjadi referensi hidup serta teladan nyata juga amat besar dalam penanggulangan setiap perselisihan.
2. Abû Bakr al-Shiddîq, r.a. (wafat 12 H/634 M). Masa khalifah pertama ini benar-benar merupakan ujian kelangsungan Islam. Terjadi pem-berontakan oleh orang-orang Yamâmah (sekitar Riyâdl, ibukota Saudi Arabia sekarang) pimpinan Musaylamah (al-Kadzdzâb, si Pembohong). Pemberontakan teratasi, tapi dengan korban yang sangat banyak dari kalangan penghafal al-Qur'ân. 'Umar ibn al-Khaththâb menyarankan Abû Bakr untuk segera membukukan al-Qur'ân, "agar kaum beriman tidak terpecah-belah karena perselisihan tentang Kitab Suci mereka seperti kaum Yahudi dan Nasrani".
3. 'Umar ibn al-Kaththâb, r.a. (wafat/terbunuh 22 H/644 M). Masa pembebasan (*fath*) dalam ekspansi militer dan politik ke daerah-daerah luar Jazirah Arabia. Islam menguasai "*heart land*" dunia yang terbentang dari sungai Nil ke Oxus (Amudarya). Praktek pemerintahan 'Umar dianggap contoh ideal pelaksanaan Islam sesudah masa Nabi, dan kelak menjadi bahan rujukan utama dalam usaha pencarian preseden hukum Islam.

rrrrrrrr

4. 'Utsmân ibn 'Affân, r.a. (wafat/terbunuh 35 H/656 M). Khalifah ketiga ini sangat berjasa dalam meneruskan dan merealisasikan usaha penyatu-an penulisan al-Qur'ân. Ia membuat Kitab Suci Induk (*al-Mushhaf al-Umm*) untuk kota-kota terpenting (Madînah, Makkah, Mesir, Damaskus dan Kûfah), dan memerintahkan kaum Muslim untuk memusnahkan berbagai penulisan pribadi mereka sendiri kemudian menyalin Kitab Suci Induk. Terjadi sedikit perlawanan, tetapi teratasi dengan mudah. Namun masa-masa akhir 'Utsmân ditandai dengan ketidakpuasan atas sistemnya, dan khalifah terbunuh. Inilah fitnah pertama dalam Islam, dan merupakan *al-Fitnat al-Kubrâ* (Ujian atau Malapetaka Besar).
5. 'Alî ibn Abî Thâlib, r.a. (wafat/terbunuh 40 H/661 M). Kekhalifahan-nya dilanda berbagai pemberontakan politik, oleh 'Â'isyah bint Abî Bakr (janda Nabi) yang membantu Zubayr ibn al-'Awwâm, oleh Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân dari Damaskus, dan oleh kaum Khawârij, bekas para pengikut 'Alî sendi-ri. Tetapi pemerintahan 'Alî mematerikan contoh ko-mitmen yang kuat kepada keadilan sosial dan kerakyatan (populisme), di samping kesungguhan di bidang ilmu pengetahuan ('Alî meninggalkan kitab *Nahj al-Balâghah*, pembukuan berbagai ungkapan bijaksananya).
6. Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân, r.a. (wafat 60 H/680 M). Setahun setelah 'Alî terbunuh, Hasan, puteranya, melepaskan klaimnya atas kekhalifah-annya, dan Mu'âwiyah, saingannya, berhasil mengonsolidasikan kekuasa-an. Ia segera mendapat dukungan dari hampir seluruh kaum Muslim, dan tahun 41 H itu disebut "tahun persatuan" (*'âm al-jamâ'ah*). Ekspedisi pembebasan dapat dijalankan lagi oleh kaum Muslim, dan berhasil merentangkan daerah kekuasaan politik sejak dari Lautan Atlantik di barat sampai Lembah Indus di timur. Ide *jamâ'ah* mulai mengkristal, dan kelak muncul sebagai ideologi menjadi bagian dari paham Sunnî.
7. 'Abd al-Mâlik ibn Marwân (wafat 86 H/705 M). Yazîd meng-gantikan ayahnya, Mu'âwiyah, sebagai khalifah di Damaskus. Umat Islam tidak lagi merupakan satu *jamâ'ah*, karena pecah perang antara Yazîd dengan Husayn ibn 'Alî, dan terjadilah peristiwa Karbala yang sangat menyedih-kan, yaitu terbunuhnya cucu Nabi itu dengan cara kejam (60 H/680 M). Partai pendukung 'Alî dan keturunannya mengkristal, kemudian secara khusus dikenal sebagai golongan Syî'ah (singkatan dari Syî'at 'Alî, "Partai 'Alî"). Lebih gawat lagi, 'Abdullâh ibn al-Zubayr (ibn al-'Awwâm, yang dahulu bersama 'Â'isyah me-lawan 'Alî) memberontak kepada Yazîd dari Makkah. Yazîd meninggal (63 H/683 M). Ia diganti-kan oleh 'Abd al-Mâlik (anak Marwân yang dahulu penasehat 'Utsmân ibn 'Affân). Dengan bantuan al-Hajjâj ibn Yûsuf, pemberontakan Mak-kah akhirnya dapat diakhiri, dengan

sssssssss

kerugian luar biasa. Inilah ujian atau "fitnah kedua" dalam Islam. Namun, serentak dengan itu, juga dengan bantuan al-Hajjâj, 'Abd al-Mâlik meneruskan pembakuan ejaan al-Qur'ân dengan membuat tanda-tanda baca tertentu, sehingga pembaca-annya menjadi lebih pasti. Variasi bacaan masih ditenggang, sepanjang tak mengganggu makna Kitab Suci sama sekali. 'Abd al-Mâlik juga mengadakan gerakan Arabisasi: menggantikan penggunaan bahasa-ba-hasa bukan-Arab dalam administrasi (terutama bahasa Yunani di bekas daerah-daerah Byzantium) dengan bahasa Arab, dan menukar mata uang Yunani yang selama ini berlaku dengan mata uang Islam (koin dirham dan dinar yang bergambar kepala raja Konstantin diganti dengan kalimat syahadat). 'Abd al-Mâlik juga mendirikan "*Qubbat al-Shakhrah*" (*Dome of the Rock*, Kubah Pelindung Batu Suci) di atas bekas *Haykâl Sulaymân* (*Solomon Temple*, al-Qur'ân menyebutnya al-Masjid al-Aqshâ) di Yerusalem (Bayt al-Maqdis atau al-Quds) dengan desain untuk tawaf, semula sebagai saingan Ka'bah di Makkah yang saat itu dikuasai Ibn al-Zubayr. Al-Walîd (wafat 96 H/715 M), anak pengganti 'Abd al-Mâlik, mendirikan bangunan di sebelahnya untuk salat, dikenal sebagai al-Masjid al-Aqshâ (yang baru). (Al-Masjid al-Aqshâ yang asli, dibangun oleh Nabi Sulaymân pertengahan abad X SM, di atas bukit Zion, tapi pada abad VII SM dihancurkan Nebukadnezar, kemudian dibangun kembali oleh Herod, pada dua dekade SM, tapi dihancurkan oleh Kaisar Titus pada 70 Masehi. Dan pada waktu 'Umar menerima penyerahan Yerusalem dari Patriak yang menguasainya, bekas bangunan suci itu telah menjadi tempat pembuangan sampah, lalu dibersihkannya).

8. 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (wafat 101 H/720 M), dikenal sebagai 'Umar II. Masa pemerintahannya yang pendek (hanya tiga tahun) menjadi salah satu tonggak sejarah Islam yang amat penting, karena pemerintahannya pertama kali yang berupaya sungguh-sungguh untuk mengembangkan "inklusivisme" intra-Umat. 'Umar II yang Umawî ini berusaha mengakomodasi kaum Syî'ah, antara lain dengan merehabilitasi nama 'Alî ibn Abî Thâlib. Hasilnya ialah *tarbî'* artinya "mengempatkan", yakni menyatakan bahwa khalifah yang sah terdahulu, yang disebut *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, ada empat: Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân dan 'Alî. (Sebelum itu ada tiga versi: bagi kaum *Nawâshib* dari kalangan Umawî ialah Abû Bakr, 'Umar dan 'Utsmân, tanpa 'Alî, tapi sebagian memasukkan Mu'âwiyah; bagi kaum Khawârij hanya Abû Bakr dan 'Umar, sedangkan 'Utsmân, 'Alî dan Mu'âwiyah semuanya kafir; bagi kaum Syî'ah Râfidlah hanyalah 'Alî seorang,

sedangkan yang lain adalah perampas hak sah 'Alî yang telah diwasiatkan Rasulullah). Maka *tarbî'* atau penyebutan empat khali-fah pertama tumbuh menjadi kebiasaan bagian terbesar umat, dan menjadi salah satu lambang paham *Jamâ'ah* dan *Sunnah*.

9. Al-Hasan al-Bashrî (wafat 110 H/728 M). Salah seorang sarjana (*'ulamâ'*) yang mula-mula dalam Islam, tokoh kekuatan moral (*moral force*) yang amat disegani. Melanjutkan sikap teguh 'Abdullâh ibn 'Umar, Muham-mad ibn Maslamah, Sici Sa'd ibn Abî Waqqâsh, Usâmah ibn Zayd, Abû Bakrah, 'Im-rân ibn Hashîn, dan lain-lain, yang memilih netral politik (ti-dak mau terlibat dalam fitnah-fitnah), mencurahkan tenaga dalam usaha mendalami ajaran agama, dan melancarkan oposisi moral terhadap setiap kezaliman penguasa. Al-Bashrî menjadi model klasik ke-*'ulamâ'*-an, dan menjadi tokoh acuan berbagai pemahaman dan pemikiran Islam yang berkembang sesudahnya.
10. Ibn Syihâb al-Zuhrî (wafat 124 H/742 M). Sarjana Hadîts dengan hubungan yang erat dengan 'Umar II, yang diminta olehnya untuk meneliti serta mencatat Hadîts (yang saat itu terutama berbentuk tradisi penduduk Madînah) sebagai bahan rujukan penetapan hukum.
11. Jahm ibn Shafwân (wafat 128 H/746 M). Termasuk yang pertama menggunakan unsur-unsur filsafat dan pemikiran Yunani (Hellenisme) untuk memperkuat argumen-argumen keagamaan (Islam), khususnya argumen paham Jabarîyah. Sering dituduh oleh para *'ulamâ'* sebagai biang keladi penyelewengan ajaran Islam, dan pahamnya disebut Jahmîyah.
12. Al-Wâshil ibn 'Athâ' (wafat 131 H/749 M). Salah seorang murid al-Hasan al-Bashrî, tapi kemudian berbeda pendapat dengan gurunya berkenaan dengan orang yang melakukan dosa besar: apakah masih Muslim atau sudah menjadi kafir. Al-Bashrî, seperti kaum Khawârij, adalah seorang Qadarî, mengatakan orang yang berdosa itu sudah menjadi kafir. Sedangkan kaum Umawî, seperti penalaran Jahm, adalah *Jabarî,* dan orang berdosa besar itu tetap Muslim, karena "terpaksa" di hadapan ketentuan Tuhan yang tak terelakkan. Al-Wâshil mengatakan orang itu berada di tengah antara keduanya, Islam dan kufur (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*). Al-Wâshil menjadi pelopor paham Mu'tazilah, kelompok Islam yang rasionalistik. (Kita ketahui bahwa masalah dosa besar ini me-rupakan buntut peristiwa pembunuhan 'Utsmân).
13. Abû Hanîfah (wafat 150 H/768 M). Pendiri madzhab Hanafî di Baghdâd yang banyak bersandar kepada penalaran (*al-ra'y*) di samping (kata sebagian orang, di atas) tradisi (*al-riwâyah*). Termasuk orang pertama yang secara sistematis memahami dan menjabarkan hukum Islam yang kelak

uuuuuuuuu

berkembang menjadi "fiqih" (pemahaman agama "*par excellence*") atau "*syarî'ah*" (jalan kebenaran atau agama "*par excellence*").

14. Mâlik ibn Anas (wafat 179 H/795 M). Pendiri madzhab Mâlikî, di Madînah. Mengutamakan (*al-riwâyah*) atas penalaran (*al-ra'y*). Kitabnya*, al-Muwaththa',* dianggap kodifikasi Hadîts yang paling dini.
15. Abû Yûsuf Ya'qûb (wafat 181 H/797 M). Murid Abû Hanîfah, atas permintaan Khalifah Hârûn al-Rasyîd menulis kitab hukum Islam pertama, *al-Kharâj* (Pajak, tema utama kitab sesuai permintaan Khalifah). Bahan rujukan penting kitab itu ialah praktek-praktek 'Umar ibn al-Khaththâb.
16. Rabî'ah al-'Adawîyah (wafat 184 H/801 M). Tokoh wanita sufi, yang mengembangkan dan mengamalkan ajaran tentang cinta (*hubb*) kepada Allah.
17. Al-Syâfi'î (Muhammad ibn Idrîs, wafat 204 H/819 M). Pendiri madzhab Syâfi'î. Menggabungkan metode penalaran Abû Hanîfah dan metode otoritas tradisi Mâlik. Menyusun teori penalaran hukum Islam ('*ilm Ushûl al-Fiqh,* Pokok-pokok Ju-risprudensi), dan meletakkan teori tentang pengujian keabsahan Hadîts ('*ilm Dirâyah*) yang terlaksana kemudian oleh al-Bukhârî.
18. Ibn Hanbal (Ahmad) (wafat 241 H/855 M). Meneruskan dengan se-mangat metode al-Syâfi'î, khususnya berkenaan dengan paham *riwâyah.*
19. Dzû al-Nûn (baca: Dzunnûn), al-Mishrî (wafat 246 H/ 861 M). Seorang sufi dan pemikir kesufian, terkenal dengan ucapannya, "*subhânî*" ("maha suci aku"), yang mengisyaratkan persatuan dirinya dengan Tuhan. Pahamnya diikuti dan dikembangkan oleh tokoh-tokoh sufi lain (lihat di bawah).
20. Al-Bukhârî (wafat 256 H/870 M). Sarjana yang dengan kesungguhan luar biasa meneliti dan mencatat Hadîts, dengan menerapkan dan mengembangkan teori al-Syâfi'î. Usahanya kemudian diteruskan oleh Muslim (wafat 261 H/875 M), kemudian Ibn Mâjah (wafat 273 H/886 M). Disusul Abû Dâwûd (wafat 275 H/888M), lalu al-Tirmidzî (wafat 279 H/892 M), dan terakhir al-Nasâ'î (wafat 303 H/916 M). Maka dalam jangka waktu satu abad sejak al-Syâfi'î menyusun teorinya tentang Hadîts, terlaksanalah usaha kodifikasi itu dan umat Islam memiliki *Kitab Yang Enam* (*al-Kutub al-Sittah*). Inilah tonggak konsolidasi paham Sunnî.
21. Al-Asy'arî ('Abd al-Hasan, wafat 300 H/913 M). Seorang Mu'tazilî sampai umur 40, tapi kemudian tampil sebagai pembela paham Sunnî. Sama dengan kaum Mu'tazilah, ia berusaha menengahi pertentangan paham Qadarîyah dan Jabarîyah, tapi dengan memperkenalkan konsep *kasb* (perolehan, *acquisition*–Inggris) yang cukup rumit. Namun berbagai metodenya dianggap paling berimbang (*balanced*), dan setelah sekitar dua

abad berkembang menjadi paham Sunnî di bidang aqidah, melalui Ilmu Kalamnya. Sezaman dengan dia, namun tidak saling mengenal, ialah al-Mâturîdî (wafat 333 H/945 M), yang secara amat menarik mengembangkan metode dan penalaran Kalam yang sama dengan al-Asy'arî, meskipun al-Mâturîdî ini lebih *Qadarî*.

22. Al-Hallâj (wafat/dibunuh 309 H/922 M). Ia melanjutkan pemikiran sufi Dzû al-Nûn. Terkenal dengan ucapannya, "*Ana al-Haqq*" ("Aku adalah Sang Kebenaran", mengisya-ratkan identifikasi dirinya dengan Tuhan).
23. Al-Farâbî (wafat 339 H/950 M). Sarjana Islam yang banyak meminjam dan mengembangkan falsafah Yunani, khususnya Aristotelianisme dengan teori logika formal (silogisme, *al-manthiq*)-nya. Jika bagi para failasuf Islam, Aristoteles adalah "guru pertama" (*al-mu'allim al-awwal*), maka al-Farâbî adalah "guru kedua" (*al-mu'allim al-tsânî*).
24. Ibn Sînâ (Avicenna, wafat 428 H/1038 M). Failasuf Islam terbesar sepanjang sejarah. Ia banyak mengambil alih metafisika Yunani, khususnya Neo-Platonisme. Juga mengem-bangkan teori bahwa bahasa agama dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi kebanyakan adalah *matsal* (metafor, alegori) dan *ramz* (perlambang, simbol), yang dimaksudkan sebagai visualisasi untuk kaum awam tentang Kebenaran yang abstrak dan rasional. Kaum khawas *(al-khawâshsh,* "orang-orang khusus") seperti para failasuf harus memahami metafor dan simbol itu melalui interpretasi atau *ta'wîl*. Ia dituduh membuat agama menjadi rumit dan tidak relevan untuk kepentingan orang banyak. Para failasuf menama-kannya *al-Syaykh al-Ra'îs* (Guru Besar Utama).
25. Al-Ghazâlî (wafat 505 H/1111M). Bangkit menentang falsafah, khususnya metafisika Ibn Sînâ, sambil mempertahankan logika formal Aristoteles. Berkat bantuan dan perlindungan Nizhâm al-Mulk, Perdana Menteri Sultan Alparslan dari Banî Saljuq (yang dibunuh oleh orang-orang Syi'ah Ismâ'îlîyah), ia mengajar di Universitas Nizhâmîyah di Baghdâd, dan mengokohkan paham Sunnî, khususnya madzhab Syâfi'î dalam fiqih dan Asy'arî dalam Kalam. Dapat dikata tonggak konsolidasi paham Sunnî paling akhir.
26. Al-Suhrawardî (Syihâb al-Dîn) (wafat/dibunuh 587 H/ 119 M). Sama dengan al-Hallâj, ia juga dihukum bunuh karena paham kesufiannya. Namun paham itu bertahan dan berkembang di kalangan luas kaum sufi. Ia sering diejek sebagai *al-Suhrawardî al-maqtûl* (Suhrawardi yang terbunuh).
27. Ibn Rusyd (wafat 594 H/1198M). Tampil menentang al-Ghazâlî, dalam suatu polemik *posthumous*. Seorang rasionalis, pengikut Aristoteles, yang amat yakin, sekaligus seorang *qâdlî* yang terkenal adil dan sangat mendalami ilmu fiqih. Usahanya membangkitkan kembali filsafat di kalangan

wwwwwwwww

umat Islam dapat dikatakan gagal, tapi ia mempengaruhi Eropa, antara lain melalui gelombang gerakan Averroisme Latin yang menggon-cangkan dunia pemikiran Kristen, dan ikut membebaskan Eropa dari belenggu dogma agama dan menghantarkannya ke zaman Kebangkitan Kembali (*Renaissance*).

28. Ibn al-'Arabî (Mu<u>h</u>y al-Dîn, wafat 638 H/1240 M). Pemikir kesufian yang luar biasa kaya dan kreatif, tapi juga "liar", tak terkendali. Di tangannya paham *wa<u>h</u>dat al-wujûd,* monisme, mencapai puncak perkem-bangannya. Banyak dikutuk sebagai sesat atau bahkan kafir, namun ajarannya terus berkembang dan mempengaruhi dunia pemikiran Islam, langsung ataupun tidak langsung. Bagi para pengikutnya, dia adalah *al-Syaykh al-Akbar* (Guru Besar Agung).
29. Ibn Taymîyah (wafat 728 H/1328 M). Seorang pengikut madzhab <u>H</u>anbalî yang tegar, dengan semangat reformasi yang meluap-luap. Dengan gigih membela tetap dibukanya pintu ijtihad, dan teguh berpe-gang kepada sabda Nabi bahwa ijtihad yang tulus, salah atau benar, tetap berpahala, tunggal atau ganda. Dengan bebas melakukan peninjauan kembali (*re-examination*) berbagai ajaran Islam historis yang mapan, ter-masuk para tokohnya (dan tak terkecuali para sahabat Nabi, sekalipun selalu disertai pengakuan akan segi-segi kebaikan mereka yang lebih banyak). Berusaha menghancurkan sisa-sisa filsafat dalam ilmu manthiq, dan mengembangkan pandangan yang lebih empirik. Ibn Taymîyah wafat dalam kesepian, dan tidak meninggalkan gerakan besar.
30. Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Wahhâb (wafat 1206 H/1792 M). Pemikirannya selama berabad-abad menjadi laten, dan baru muncul kembali dengan penuh kegemasan di Jazirah Arabia. Kiprahnya dikenal sebagai "Gerakan Wahhâbî", dan mengalami sukses setelah bergabung dengan keluarga Su'ûd, yang kemudian melahirkan Kerajaan Saudi Arabia. Gerakan Wahhâbî mengilhami dan menjadi rujukan berbagai gerakan reformasi dengan tema pemurnian di seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia.
31. Mu<u>h</u>ammad 'Abduh (wafat 1323 H/1905 M). Seorang pembaharu Islam dari Mesir, dengan wawasan pemikiran modern. Diilhami oleh ide Ibn Taymîyah tentang ijtihad, oleh ide kaum Wahhâbî tentang pemurnian, tapi juga oleh paham Mu'ta-zilah dan para failasuf tentang rasionalisme Islam, dan juga diilhami oleh ilmuwan sosial seperti Ibn Khaldûn tentang kajian empirik. Wawasan modernnya membuat 'Abduh sebagai bapak modernisme Islam yang pengaruhnya nampak seperti tidak ada habisnya, sampai detik ini.

xxxxxxxxx

Tentang *Ukhûwah Islâmîyah*

Itulah kronologi sederhana ihwal proses perkembangan Islam dalam sejarah dengan dikaitkan pada tokoh-tokob tertentu. Sudah barang tentu banyak tokoh lain yang ikut mempengaruhl sejarah Islam, termasuk pemikirannya, seperti, misalnya, Ja'far al-Shiddîq, imam keenam kaum Syî'ah yang juga diakui oleh kaum Sunnî sebagai tokoh otoritas hukum Islam. Tetapi, tanpa bermaksud mengesampingkan tokoh-tokoh lain itu, mereka yang disebutkan dalam kronologi di atas kiranya sedikit-banyak dapat memberi gambaran tentang pangkal dan proses terjadinya kemajemukan umat Islam seperti yang kita dapati sekarang ini. Pengetahuan serupa itu, seperti telah dikatakan di atas, diharap dapat ikut menumbuhkan sikap pengertian.

Sesungguhnya, di antara sikap-sikap pengertian itu, sebagaimana secara benar sering dikemukakan oleb para mubaligh dan juru da'wah, tersimpul dalam ungkapan *Ukhûwah Islâmîyah.* Maka, dalam situasi banyaknya pengerti-an tentang persaudaraan Islam itu, seharusnya kita kembali kepada sumber asalnya—sejalan de-ngan semangat reformasi dengan tema pemurnian di atas—yaitu al-Qur'ân. Ajaran tentang *Ukhûwah Islâmîyah* itu yang paling jelas dan terurai dapat kita baca dalam surah al-Hujurât/49, ayat 10-14, berikut terjemahannya, kurang lebih:

إنّما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلّكم ترحمون. يآ
أيّها الّذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا
نسآء من نسآء عسى أن يكنّ خيرا منهنّ ولا تلمزوا أنفسكم ولا
تنابزوا بالألقاب بئس الإسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك
هم الظالمون. يآ أيّها الّذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظنّ إنّ بعض الظنّ
إثم ولا تجسّسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم
أخيه ميّتا فكرهتموه واتّقوا الله إنّ الله تواب رحيم. يآ أيّها الناس إنّا
خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم
عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير (الحجرات/49: 10–14)

Sesungguhnya kaum beriman itu semuanya bersaudara, maka damaikanlah antara dua saudaramu (yang berselisih). Dan bertaqwalah kepada Allah, semoga kamu semua dirahmati-Nya.
Wahai sekalian orang beriman! Janganlah suatu kaum menghina kaum yang lain, kalau-kalau mereka (yang dihina) itu lebih baik daripada mereka (yang

> menghina). Begitu pula, janganlah para wanita (menghina) para wanita (yang lain), kalau-kalau mereka (yang dihina) itu lebih baik daripada mereka (yang menghina). Dan janganlah kamu saling mencela diri (sesama)-mu, dan jangan pula saling memanggil sesamamu dengan panggilan-panggilan yang tidak baik. Seburuk-buruk nama ialah (nama yang mengandung) kejahatan setelah adanya iman. Barangsiapa tidak bertaubat, maka mereka itulah orang-orang zalim (jahat).
>
> Wahai sekalian orang beriman! Jauhilah olehmu banyak prasangka, karena sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa (jahat). Jangan pula kamu saling memata-matai (saling mencari kesalahan sesamamu), dan jangan saling meng-umpat sebagian dari kamu terhadap sebagian yang lain. Apakah ada seseorang di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya dalam keadaan mati, sehingga kamu menjadi benci kepadanya? Dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah itu Maha Pemberi taubat dan Maha Pengasih.
>
> Wahai sekalian umat manusia! Sesungguhnya Kami ciptakan kamu sekalian dari pria dan wanita, dan Kami jadikan kamu sekalian berbagai bangsa dan suku, ialah agar kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah kamu yang paling bertaqwa. Sesungguhnya Allah itu Mahatahu dan Mahateliti.

Begitulah ajaran dasar tentang persaudaraan Islam, lengkap dengan petunjuk praktis pelaksanaannya yang dikaitkan dengan kemajemukan umat, kemudian diteruskan dengan persaudaraan kemanusiaan.

zzzzzzzzz

IMAN
DAN KEMAJEMUKAN
MASYARAKAT: ANTAR UMAT

(Pandangan tentang Kesatuan Kebenaran Universal, serta Konstitusi dan Perkembangan Agama-agama)

KITA bangsa Indonesia sering menyebut negeri ini sebagai sebuah masyarakat majemuk (plural), disebabkan hampir semua agama, khususnya agama-agama besar (Islam, Kristen, Hindu dan Budha) terwakili di kawasan ini. Bergandengan dengan itu, kita sering menunjuk, dengan perasaan bangga yang sulit disembunyikan, kepada kadar toleransi keagamaan yang tinggi pada bangsa kita. Bahkan tidak jarang sikap itu disertai sedikit banyak anggapan bahwa kita adalah unik di tengah bangsa-bangsa di dunia. Dan, sudah tentu, Pancasila acapkali disebut sebagai salah satu bahan dasar, jika bukan yang terpenting, bagi keadaan-keadaan positif itu.

Pandangan-pandangan itu tidak ada salahnya. Tetapi jika dikehendaki adanya kemampuan untuk menumbuhkan dan meme-lihara segi-segi positif tersebut itu secara lebih terarah dan sadar, maka diperlukan pengertian akan permasalahannya secara lebih substantif, yang tidak berhenti hanya pada jargon-jargon sosio-politis. Pembahasan kita kali ini akan mencoba ke arah itu, dengan titik tolak ajaran Islam, anutan bagian terbesar bangsa kita.

Sesungguhnya pluralitas masyarakat kita tidak unik. Lebih-lebih di zaman modern ini, praktis tidak ada masyarakat tanpa pluralitas, dalam arti antar umat (terdiri dari para penganut berbagai agama yang berbeda-beda), kecuali di kota-kota eksklusif tertentu saja seperti Vatikan, Makkah dan Madînah. Bahkan negeri-negeri Islam Timur Tengah (Dunia Arab) yang nota bene bekas pusat-pusat agama Kristen dan Yahudi, sampai saat ini masih mempunyai kelompok-kelompok penting minoritas Kristen dan Yahudi itu. Apalagi, sesungguhnya, negeri-negeri itu berpenduduk mayoritas Muslim hanya setelah melalui proses pengislaman alami yang berlangsung berabad-abad. Meski orang-orang Muslim

Arab telah membebaskan negeri-negeri itu sejak awal munculnya Islam, namun sebenarnya mereka hanya mengadakan reformasi sosial politik. Di antaranya, yang amat penting ialah penegasan kebebasan beragama dan bukannya memaksa mereka untuk pindah ke agama Islam (hal yang akan amat bertentangan dengan prinsip agama Islam sendiri).

Kecuali kompleks Makkah Madînah (Hijâz) yang tidak boleh ada penduduk tetap penganut agama selain Islam—sebagai kelan-jutan kebijakan politik 'Umar ibn al-Khaththâb—yang agaknya kemudian kompleks itu oleh kaum Wahhâbî Saudi diperluas menjadi meliputi seluruh wilayah Saudi Arabia modern, semua negeri Islam sampai saat ini mempunyai minoritas-minoritas Yahudi dan Kristen. Ini tidak saja dapat diterangkan secara historis-sosiologis, tapi justru yang lebih asasi ialah keterangan doktrin keagamaan Islam. Karena keterangan itu akan memperlihatkan segi-segi konsistensi keadaan masyarakat Dunia Islam dengan ajaran-ajaran Islam tentang pluralitas keagamaan umat manusia.

Konsep tentang Kesatuan Kebenaran

Salah satu kesadaran yang sangat berakar dalam pandangan seorang Muslim ialah bahwa agama Islam adalah sebuah agama universal, untuk sekalian umat manusia. Meskipun kesadaran serupa juga dipunyai oleh hampir semua penganut agama yang lain (Yahudi, maka mereka menolak Kristen dan Islam; dan Kristen sendiri, maka mereka menolak Yahudi dan Islam), namun kiranya tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa pada orang-orang Muslim kesadaran tersebut melahirkan sikap-sikap sosial-keagamaan yang unik, yang jauh berbeda dengan sikap-sikap keagamaan para pemeluk agama lain, kecuali setelah munculnya zaman modern ini.

Tanpa mengurangi keyakinan seorang Muslim akan kebenaran agama-nya (hal yang dengan sendirinya menjadi tuntutan dan kemestian seorang pemeluk suatu sistem keyakinan), sikap-sikap unik Islam dalam hubungan antar agama itu ialah toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan dan kejujuran (*fairness*). Prinsip-prinsip itu nampak jelas pada sikap dasar sebagian besar umat Islam sampai sekarang, namun lebih-lebih lagi sangat fenomenal pada generasi kaum Muslim klasik (salaf).

Landasan prinsip-prinsip itu ialah berbagai nuktah ajaran dalam Kitab Suci bahwa Kebenaran Universal, dengan sendirinya, adalah tunggal, meskipun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya beragam. Ini juga meng-hasilkan pandangan antropologis bahwa pada mulanya umat manusia adalah tunggal, karena berpegang kepada kebenaran yang tunggal. Tetapi kemudian mereka

berselisih sesama mereka, justru setelah penjelasan tentang kebe-naran itu datang dan mereka berusaha memahami setaraf dengan kemampu-an mereka. Maka terjadilah perbedaan penafsiran terhadap kebenaran yang tunggal itu, yang perbedaan itu kemudian menajam berkat masuknya *vested interests* akibat nafsu memenangkan suatu persaingan. Kesatuan asal umat manusia itu digambarkan dalam firman Ilahi (yang artinya kurang lebih): "… tiadalah manusia itu melainkan semula merupakan umat yang tunggal ke-mudian mereka berselisih….".[280] Dan firman-Nya:

كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزلنا الكتاب بالحقّ
ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الّذين أوتوه من بعدها
جآءتهم البيّنات بغيا بينهم فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه
والله يهدي من يشآء إلى صراط مستقيم (البقرة/2: 213)

> Semula manusia adalah umat yang tunggal, kemudian Allah mengutus para nabi yang membawa kabar gembira dan memberi peringatan, dan Dia menurunkan bersama para nabi itu kitab suci untuk menjadi pedoman bagi manusia berkenaan dengan hal-hal yang mereka perselisihkan; dan tidaklah berselisih tentang hal itu kecuali mereka yang telah menerima kitab suci itu sesudah datang kepada mereka berbagai keterangan, karena persaingan antara mereka. Kemudian Allah memberi petunjuk kepada orang-orang yang beriman, dengan izin-Nya, berkenaan dengan kebenaran yang mereka perselisihkan itu. Allah memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki oleh-Nya ke arah jalan yang lurus.[281]

Pokok pangkal Kebenaran Universal yang tunggal itu ialah paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau *tawhîd* (secara harfiah berarti "memaha-esakan", yakni memahaesakan Tuhan). Bahwa manusia sejak dari semula keberadaannya menganut *tawhîd* juga dilambangkan dalam diri dan keyakinan Âdam, yang dalam agama-agama Semit (Yahudi, Kristen dan Islam) dianggap sebagai manusia pertama, sekaligus nabi dan rasul pertama. Kebenaran empirik proposisi ini tentu menghendaki penelitian ilmiah yang kompre-hensif dalam antropologi. Oleh karena itu bukan hal yang luar biasa jika suatu penelitian memberi petunjuk adanya konfirmasi bagi proposisi Kitab Suci itu, seperti yang dengan antusias dikemukakan oleh Muhammad Farîd Wajdî, salah seorang pemikir Muslim dari Mesir, pelanjut gerakan pembaharuan Muhammad 'Abduh pada awal abad ini, berkenaan dengan "penemuan" seorang sarjana:

---

[280]Q., s. Yûnus/10:19.
[281]Q., s. al-Baqarah/2:213.

> Adapun kegiatan kaum Orientalis di India, maka dianggap sebagai bagian dari hasil-hasil cemerlang mereka. Dan jangan lupa, yang paling terkemuka dari mereka ialah Dr. Max Muller, seorang Jerman, yang paling berjasa mengungkapkan simbol-simbol Sansekerta. Dr. Muller telah membuktikan bahwa umat manusia, pada zaman-zamannya yang paling awal, menganut *tawhîd* yang murni, dan bahwa penyembahan berhala terjadi pada mereka akibat ulah para pemuka agama yang bersaing satu sama lain. Maka pembuktian Dr. Muller itu menunjuk-kan kebenaran mu'jizat ilmiah al-Qur'ân. Sebab dalam al-Qur'ân itu ada nash yang jelas mengenai hal yang akhirnya ditemukan oleh Dr. Max Muller melalui penelitian dan kajiannya itu (yakni firman-firman yang telah dikutip di atas—NM).[282]

Konsekuensi terpenting *tawhîd* yang murni ialah pemutusan sikap pasrah sepenuhnya hanya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa itu, tanpa kemungkinan memberi peluang untuk melakukan sikap serupa kepada sesuatu apapun dan siapapun selain kepada-Nya. Inilah *al-islâm*, yang menjadi inti sari semua agama yang benar. Berkenaan dengan makna *al-islâm* itu, ada baiknya di sini dikemukakan penjelasan seorang otoritis, yakni Ibn Taymîyah, tokoh pembaruan yang paling terkemuka:

> Perkataan (Arab) "*al-islâm*" mengandung pengertian perkataan "*al-istislâm*" (sikap berserah diri) dan "*al-inqiyâd*" (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan "*al-ikhlâsh*" (tulus) ... Maka tidak boleh tidak dalam Islam harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Inilah hakikat ucapan kita "*Lâ ilâha Illâ 'l-Lâh*". Maka jika seseorang berserah diri kepada Allah dan (sekaligus juga) kepada selain Allah, dia adalah musyrik.[283]

Oleh karena itu ditegaskan dalam Kitab Suci bahwa tugas para rasul atau utusan Allah ialah menyampaikan ajaran tentang Tuhan Yang Maha Esa atau *tawhîd*, serta ajaran tentang keharusan manusia tunduk patuh hanya kepada-Nya saja:

وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا
فاعبدون (الأنبياء/21: 25)

> Dan Kami (Tuhan) tidaklah pernah mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (wahai Muhammad) melainkan Kami wahyukan kepadanya bahwa tiada

---

[282]Muhammad Farîd Wajdî, "Muqaddimah" dalam *Tafshîl Âyât al-Qur'ân al-Karîm* (sebuah kitab terjemahan olch Muhammad 'Abd al-Bâqî), (Beirut: Dâr al-Fikr, 1955), h. 4).

[283]Ibn Taymîyah, *Iqtidlâ al-Shirâth al-Mustaqîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, tanpa tahun), h. 454.

> Tuhan selain aku, oleh karena itu sembahlah olehmu semua (wahai manusia) akan Daku (saja).[284]

Karena prinsip ajaran nabi dan rasul itu sama, maka para pengikut semua nabi dan rasul adalah umat yang satu. Dengan kata-kata lain, konsep kesatuan dasar ajaran membawa kepada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang kemudian, dalam urutannya sendiri, membawa kepada konsep kesatuan umat yang beriman. Ini ditegaskan dalam firman Ilahi:

إنّ هذا أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون (الأنبياء/21: 92)

> Sesungguhnya ini adalah umatmu semua (wahai para rasul), yaitu umat yang tunggal, dan aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah olehmu sekalian akan Daku (saja).[285]

Telah dikemukakan penjelasan Ibn Taymîyah bahwa makna kata-kata *al-islâm* mengandung makna kata-kata *al-istislâm* dan *al-inqiyâd*, yang kesemuanya itu mengacu kepada sikap penuh pasrah dan berserah diri serta tunduk dan patuh kepada Dzat Yang Maha Esa, yang tiada serikat bagi-Nya. Dari segi kewajiban formal keagamaan, sikap-sikap itu diwujudkan dalam tindakan tidak beribadat kepada siapa atau apa pun selain Dzat Yang Maha Esa, yaitu Allah. Maka dapat diringkaskan bahwa ajaran *al-islâm* dalam pengertian generik seperti ini adalah inti dan saripati semua agama para nabi dan rasul. Hal ini ditegaskan oleh Ibn Taymîyah:

> Oleh karena pangkal agama, yaitu "*al-islâm*", itu satu, meskipun *syarî'at*-nya bermacam-macam, maka Nabi s.a.w. bersabda dalam Hadîts shahîh, "Kami, golongan para nabi, agama kami adalah satu," dan "para nabi itu semuanya bersaudara, tunggal ayah dan lain ibu," dan "Yang paling berhak kepada 'Îsâ putra Maryam adalah aku,"[286]

Comment [M1]:

Dari sudut pandangan inilah kita dapat memahami lebih baik penegasan dalam Kitab Suci bahwa menganut agama selain *al-islâm* atau yang tidak disertai sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Allah, adalah suatu sikap yang tidak sejati, karena itu tertolak. Sekalipun secara sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang adalah "beragama Islam" atau "Muslim", namun jika tidak ada padanya ketulusan sikap-sikap *al-islâm* itu, ia juga termasuk kategori sikap keagamaan yang tidak sejati, dan tertolak. Penegas-an dalam Kitab Suci itu termuat dalam firman Ilahi yang amat terkenal, "Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah *al-islâm*….".[287] (Untuk bahan perbandingan, berkenaan dengan

---

[284]Q., s. al-Anbiyâ'/21:25.
[285]Q., s. al-Anbiyâ'/21:92.
[286]Ibn Taymîyah, *Iqtidlâ'*, h. 455.
[287]Q., s. Âlu 'Imrân/3:19.

pengertian *al-islâm* itu, di sini diketengah-kan terjemahan firman itu dalam ayat selengkapnya oleh Mu<u>h</u>ammad Asad (dalam bahasa Inggris):

> Behold, the only (true) religion in the sight of God is (man's) self-surrender unto Him; and those who were vouchsafed revelation afore time took, out mutual jealousy, to divergent views (on this point) only after knowledge (thereof) had come unto them. But as for him who denies the truth of God's messages behold, God is swift in reckonings.[288]
> (Sesungguhnya, satu-satunya agama (yang benar) dalam penglihatan Tuhan ialah sikap berserah diri (manusia) kepada-Nya; dan mereka yang telah diberi Kitab Suci sebelumnya berselisih pendapat (tentang masalah ini) hanya setelah datang kepada mereka pengetahuan (mengenai hal tersebut), karena saling cemburu sesama mereka. Namun barangsiapa mengingkari (kebenaran) pesan-pesan Allah, maka sesungguhnya Allah itu cepat dalam membuat perhitungan).

Jika kita perhatikan dengan seksama, dalam firman itu terselip keterang-an bahwa umat terdahulu yang telah menerima kitab suci dari Tuhan melalui para nabi dan rasul, yaitu golongan yang dalam istilah teknisnya disebut *Ahl al-Kitâb* (Ahli Kitab) telah mengetahui atau menyadari prinsip bahwa inti agama yang benar ialah sikap berserah diri kepada Tuhan Maha Pencipta, yang dalam bahasa Arab sikap itu disebut *islâm*. Berkenaan dengan masalah ini, patut kita perhatikan komentar Mu<u>h</u>ammad Asad, salah seorang penafsir al-Qur'ân yang terkenal di zaman modern ini, atas firman-firman suci di atas:

> Sebagian besar para ahli tafsir klasik berpendapat bahwa kelompok manusia yang dimaksudkan ialah para penganut Bible, atau sebagian dari kitab itu—yaitu, kaum Yahudi dan Kristen. Namun demikian, sangat boleh jadi bahwa firman ini mengandung makna yang lebih luas, dan ber-sangkutan dengan setiap masyarakat yang mendasarkan pandangan mereka kepada suatu kitab suci yang diwahyu-kan, yang (sampai sekarang) masih ada dalam bentuk yang sebagian sudah diubah, dan sebagian lain hilang sama sekali.
> ... Masyarakat-masyarakat itu mula-mula menganut doktrin Kemaha-Esaan Tuhan dan berpandangan bahwa sikap berserah diri manusia kepada-Nya (*islâm* dalam makna aslinya) adalah esensi semua agama yang benar. Perbedaan pendapat yang terjadi sesudahnya adalah akibat kebang-gaan sektarian dan sikap saling menolak.[289]

---

[288]Mu<u>h</u>ammad Asad, *The Message of the Qurân* (London: E.J. Brill,1980), h. 69.

[289]Most of the classical commentators are the opinion that the people referred to are followers of the Bible, or of parts of it–i.e., the Jews and the Chiristians. It is, however, highly probable that this passage bears a wider import and relates to all communities which base their views on a revealed scripture, extant in a partially corrupted from, with parts of it entirely lost.

... all these communities at first subscribed to the doctrine of God's oneness and held that man's self–surrender to Him (*islâm* in its original connotation) is the essence of all true religion.

ggggggggg

Kemajemukan Keagamaan

Disebabkan adanya prinsip-prinsip di atas, maka al-Qur'ân meng-ajarkan paham kemajemukan keagamaan (*religious plurality*). Ajaran itu tidak perlu diartikan sebagai pengakuan langsung akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari (dalam hal ini, bentuk-bentuk nyata keagamaan orang-orang "Muslim" pun banyak yang tidak benar, karena secara prinsipil bertentangan dengan ajaran dasar Kitab Suci al-Qur'ân, seperti misalnya, sikap pemitosan kepada sesama manusia atau makhluk yang lain, baik yang hidup atau yang mati). Akan tetapi ajaran kemajemukan keagamaan itu menandaskan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang akan ditanggung oleh para peng-ikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok.

Sikap demikian dapat ditafsirkan sebagai suatu harapan kepada semua agama yang ada. Karena–sebagaimana telah diuraikan di atas–semua agama itu pada mulanya menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri kepada Yang Maha Esa, maka agama-agama itu, baik karena dinamika internalnya atau karena persinggungannya satu sama lain, secara berangsur-angsur akan menemukan kebenaran asalnya sendiri, sehingga semuanya akan bertumpu dalam suatu "titik pertemuan", "*common platform*" atau dalam istilah al-Qur'ân, "*kalîmah sawâ*", sebagaimana hal itu diisyaratkan dalam sebuah perintah Allah kepada Rasul-Nya Nabi Muhammad s.a.w.:

قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله
ولا نشرك به شيئا ولا يتّخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله .... (آل عمران/3: 64)

> Katakan olehmu (Muhammad): "Wahai Ahli Kitab! Marilah menuju ke titik pertemuan (*kalîmah sawâ*) antara kami dan kamu: yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak pula memperserikatkan-Nya kepada apa pun, dan bahwa sebagian dari kita tidak mengangkat sebagian yang lain sebagi 'tuhan-tuhan' selain Allah."….[290]

Sebagai perbandingan, dan untuk memperoleh pengertian lebih baik maksud firman itu, perhatikan terjemahan Inggrisnya oleh Muhammad Asad:

> Say: "O followers of earlier revelations! Come unto that tenet which we
> and you hold in common: that we shall worship none but God, and that

---

Their subsequent divergencies were an outcome of sectarian pride and mutual exclusiveness. (Muhammad Asad, h. 69).

[290]Q., s. Âlu 'Imrân/3:64.

hhhhhhhhhh

we shall not ascribe divinity to aught beside Him, and that we shall not take human beings for our lords beside God." [291]

Karena terdapat paralelisme, bahkan identifikasi, antara sikap "tidak menyembah selain Tuhan" dan "*al-islâm*" sebagaimana pengertian generik atau dasarnya dijelaskan Ibn Taymîyah di atas (yakni sebelum "Islam" menjadi "proper name" agama Nabi Muhammad), maka titik temu agama-agama ialah *al-islâm* dalam makna generiknya itu. Maka sekali lagi, sikap berserah diri setulusnya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, tanpa sedikit pun mengasosiasikan atribut Ketuhanan kepada apa dan siapa pun juga, adalah satu-satunya sikap keagamaan yang benar, dan sikap selain itu, dengan sendirinya, tertolak. Itulah sebabnya kita ketemukan penegasan dalam al-Qur'ân:

ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين

(آل عمران/3: 85)

Dan barangsiapa menganut agama selain *al-islâm* (sikap berserah diri-kepada Tuhan) maka tidak akan diterima daripadanya, dan di akhirat dia akan termasuk mereka yang menyesal.[292]

Sejalan dengan pengertian generik tentang *al-islâm* di atas, A. Yusuf Ali memberi komentar yang amat mendasar:

Posisi seorang Muslim sudah jelas. Ia tidak mengaku mempunyai agama yang khusus untuk dirinya sendiri. Islam bukan sebuah sekte atau sebuah agama etnis. Dalam pandangan Islam, semua agama adalah satu (sama), karena Kebenaran adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua nabi terdahulu. Ia adalah kebenaran yang diajarkan oleh semua kitab suci yang diwahyukan. Dalam esensinya, ia bertumpu kepada kesadaran akan Kehendak dan Rencana Tuhan serta sikap pasrah sukarela kepada Rencana dan Kehendak itu. Jika ada seseorang yang menghendaki agama selain dari itu, maka ia tidak jujur kepada naturnya sendiri, sebagaimana ia tidak jujur kepada Kehendak dan Rencana Tuhan. Orang seperti itu tidak bisa diharap mendapat petunjuk, karena ia telah dengan sengaja meninggalkan petunjuk itu.[293]

---

[291]Muhammad Asad, h. 77.

[292]Q., s. Âlu 'Imrân/3:85.

[293]The Muslim position is clear. The Muslim does not claim to have a reli-gion peculiar to himself. Islam is not a sect or an ethnic religion. In its view all religion is one, for the Truth is one. It was the religion preached by earlier Prophets. It was the truth taught by all the inspired Books. In essence it amounts to a consciousness of the Will and Plan of God and a joyfull submission to that Will and Plan. If anyone wants religion other than that, he is false to this own nature, as he is false to God's Will and Plan. Such a one cannot expect guidance, for he has deliberately renounced guidance. (A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân*, Translation and Commentary [Jeddah: Dâr al-Qiblah, 1403 H], h. 145, catatan 418).

Dari sudut penglihatan makna dasar istilah *al-islâm* di atas, itulah kita dapat memahami lebih baik firman Allah berikut ini:

إنّ الّذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (البقرة/2: 62)

> Sesungguhnya mereka kaum yang beriman (kaum Muslim), kaum Yahudi, kaum Nasrani, kaum Sabian, siapa saja yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian serta berbuat kebaikan, maka tiada rasa takut menimpa mereka dan mereka pun tidak perlu kuatir.[294]

Dalam pengertian spontan (Arab: مبادرة الفهم), ayat itu memberi jaminan bahwa sebagaimana orang-orang Muslim, orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabian, asalkan mereka percaya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan hari Kemudian (yang pada hari itu manusia akan mempertanggungjawabkan semua perbuatannya dalam suatu Pengadilan Ilahi, dan yang merupakan saat seorang manusia mutlak hanya secara pribadi berhubungan dengan Tuhan), dan berdasarkan kepercayaan itu, mereka berbuat baik, maka mereka semua-nya, sebutlah, "masuk surga" dan "terbebas dari neraka".

Ayat tersebut di atas banyak menarik para ahli tafsir, dan menimbulkan beberapa kontroversi. Untuk sebagian para ahli, firman tersebut sulit direkonsiliasikan dengan logika pandangan bahwa semua orang yang ingkar kepada Nabi Muhammad adalah "kafir", dan orang kafir "tidak akan masuk surga" dan "tidak terbebas dari neraka". Maka sebuah kitab tafsir yang dipandang standar di kalangan para ulama dari lingkungan dunia pesantren kita, yaitu *tafsîr Baydlâwî*, menjelaskan hakikat mereka yang "akan mendapat pahala di sisi Tuhan, dan tidak akan menderita ketakutan dan tidak pula kuatir". Berikut penjelasannya:

> Orang-orang dari kalangan–yang percaya kepada Tuhan dan hari Kemudian serta berbuat baik–dalam agama masing-masing sebelum agama itu dibatalkan (*mansûkh*), dengan sikap membenarkan dalam hati akan pangkal pertama (*al-mabda'*) dan tujuan akhir (*al-ma'ad*), serta berbuat sejalan dengan syarî'ah agama itu; juga dikemukakan pendapat: siapa saja dari orang-orang kafir itu yang benar-benar beriman secara tulus dan sungguh-sungguh masuk al-islâm.[295]

---

[294]Q., s. al-Baqarah 2/62; juga lihat s. al-Mâ'idah/5:69.

[295]Nashîr al-Dîn al-Baydlâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* (*Tafsîr al-Baydlâwî*), 5 jilid (Beirut: Mu'assat Sya'bân, tanpa tahun), jil. 1, h. 158.

Sementara itu, dalam rangka perbedaan tafsir tersebut, A. Yusuf Ali memberi komentar terhadap firman di atas sebagai berikut:

> As God's Message is one, Islam recognized true faith in other forms, provided that it be sincere, supported by farms reason, and backed up by rightous conduct.[296]
>
> (Karena pesan Tuhan itu satu [sama], maka agama Islam mengakui keimanan yang benar dalam bentuk-bentuk lain, asalkan keimanan itu tulus, didukung oleh akal sehat, dan ditunjang oleh tingkah laku yang penuh kebaikan).

Komentar itu amat sejalan dengan keterangan yang diberikan oleh Mu<u>h</u>ammad Asad, berikut ini:

> Firman di atas–yang terdapat beberapa kali dalam al-Qur'ân–meletak-kan suatu doktrin dasar Islam. Dengan keluasan pandangan yang tidak ada bandingnya dalam kepercayaan agama lain mana pun juga, ide tentang "keselamatan" di sini dibuat tergantung hanya kepada tiga unsur: percaya kepada Tuhan, percaya kepada Hari Kemudian, dan tindakan penuh kebaikan dalam hidup. Dikemukakannya doktrin itu dalam kaitannya dengan masalah ini–yakni dalam rangka seruan kepada anak keturunan Israel–dapat dibenarkan karena adanya keyakinan palsu Yahudi bahwa mereka keturunan Nabi Ibrâhîm sehingga berhak untuk dipandang sebagai "manusia pilihan Tuhan".[297]

Jadi dengan kata-kata lain, menurut Mu<u>h</u>ammad Asad, firman Allah itu diturunkan untuk menegaskan bahwa siapa pun dapat memperoleh "keselamatan" (*salvation*), asalkan dia beriman kepada Allah, kepada Hari Kemudian dan berbuat baik, tanpa memandang apakah dia itu keturunan Nabi Ibrâhîm seperti kaum Yahudi (dan kaum Quraysy di Makkah) atau bukan. Ini tentu saja sejalan dengan penegasan Tuhan kepada Nabi Ibrâhîm sendiri, ketika Nabi itu dinyatakan akan diangkat oleh-Nya untuk menjadi pemimpin umat manusia, dan ketika Ibrâhîm bertanya, dengan nada memohon, "…Bagaimana dengan anak turunanku (apakah mereka juga akan diangkat menjadi pemimpin umat manusia)?" Maka Allah menjawab, "Perjanjian-Ku ini tidak berlaku untuk mereka yang zalim!"[298] Jadi keselamatan tidaklah didapat oleh manusia karena

---

[296]Yusuf Ali, h. 265, cat. 779.

[297]The above passage–which recurs in the Qur'ân several times–lays down a fundamental doctrine of Islam. With a breadth of vision unparalleled in any other religious faith, the idea of "salvation" is here made conditional upon three elements only: belief in God, belief in the Day of judgment, and rightous action in life. The statement of this doctrine at this juncture–that is, in the midst of an appeal to the children of Israel–is warranted by the false Jewish belief that their descent from Abraham entitles them to be regarded as "God's chosen people". (Mu<u>h</u>ammad Asad, h. 14, cat. 50).

[298]Q., s. al-Baqarah/2:124.

kkkkkkkkkk

faktor keturunan, tetapi oleh siapa saja yang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, dan beramal saleh, suatu prinsip yang banyak sekali mendapat tekanan dalam Kitab Suci.

Selanjutnya, lepas dari perbedaan tafsir di atas, firman Allah itu, dalam kaitannya dengan berbagai prinsip yang dijabarkan dalam banyak firman lain, menghasilkan sikap-sikap kaum Muslim yang cukup unik di kalangan para pemeluk agama-agama, yaitu sikap-sikap yang didasari oleh kesadaran tentang adanya kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*), dengan sikap-sikap toleransi, keterbukaan dan *fairness* yang menonjol dalam sejarah Islam. Prinsip itu dicerminkan dalam konsep tentang siapa yang digolongkan sebagai Ahli Kitab (*Ahl al-Kitâb*).

Kaum Yahudi dan Kristen banyak disebut dalam Kitab Suci Islam. Tetapi, sebagaimana dapat dibaca dalam firman yang dikutip di atas, kaum Sabian juga disebut-sebut, demikian pula, di tempat lain, kaum Majusi atau Zoroaster. Bahkan konsep tentang Ahli Kitab itu, baik dalam sejarah politik Islam seperti yang ada pada Kerajaan Moghul di India, maupun dalam uraian sebagian para ulama Islam, kemudian diperluas hingga meliputi golongan manusia siapa saja yang menganut suatu kitab suci. Berkaitan dengan ini, Yusuf Ali, misalnya, meragukan apakah orang-orang yang menyebut dirinya sebagai kaum Sabian, yang tinggal di Harrân —sebuah kota di Mesopotamia Utara—betul-betul bisa digolong-kan sebagai Ahli Kitab. Soalnya, mereka itu adalah orang-orang Syria penyembah bintang dan berkebudayaan Yunani dengan keahlian dalam filsafat. Namun ia berpendapat bahwa konsep Ahli Kitab itu dapat diperluas hingga "meliputi mereka yang tulus dari kalangan para pengikut Zoroaster, Kitab Veda, Budha, Konghucu, dan pada Guru budi pekerti yang lain". Berikut uraian lengkap Yusuf Ali:

> Kaum pseudo-Sabian dari Harrân, yang menarik perhatian Khalîfah al-Ma'mûn (Ibn Hârûn) al-Rasyîd pada 830 M karena rambut mereka yang panjang dan pakaian mereka yang khusus, barangkali mengguna-kan nama (Sabian) itu, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ân, dengan maksud memperoleh hak-hak khusus kaum *Ahl al-Kitâb*. Mereka adalah orang-orang Syria penyembah bintang dengan kecen-derungan-kecenderungan Hellenistik, sama halnya dengan kaum Yahudi di masa 'Îsâ. Cukup meragukan apakah mereka berhak disebut *Ahl al-Kitâb* dalam artian teknis istilah itu. Tetapi saya kira dalam hal ini (meskipun banyak ahli yang tidak setuju) istilah (*Ahl al-Kitâb*) itu dapat diperluas melalui analogi sehingga meliputi para penganut yang tulus dari (ajaran)

Zoroaster, Veda, Budha, Konghucu, dan Guru-guru ajaran moral yang lain.[299]

Pandangan di atas itu sejalan dengan pandangan Mu<u>h</u>ammad Rasyîd Ridlâ, salah seorang tokoh pembaharuan Islam dari Mesir yang terkenal, yang pendapatnya dikutip oleh Abdul Hamid Hakim. Tokoh Sumatera Thawalib dari Padang Panjang itu menuturkan bahwa Rasyîd Ridlâ pernah ditanya tentang hukum perkawinan lelaki Muslim dengan wanita musyrik dan Ahli Kitab, maka dijawabnya:

> Wanita musyrik yang oleh Allah diharamkan (atas lelaki Muslim) menikahi mereka dalam ayat di surah al-Baqarah itu ialah para wanita musyrik Arab. Pendapat inilah yang dipilih, kemudian diunggulkan oleh tokoh terkemuka para ahli tafsir, Ibn Jarîr al-Thabarî. Dan bahwa kaum Majusi, Sabian, para penyembah berhala dari kalangan orang India, Cina dan Jepang adalah pengikut kitab-kitab yang mengandung *taw<u>h</u>îd* sampai sekarang.[300]

Bahwa kitab-kitab orang India, Cina dan Jepang mengandung *taw<u>h</u>îd*, menjadi bahan persengketaan di kalangan para ahli. Tapi jika dikatakan bahwa hal itu menurut ajaran "asli" kitab-kitab tersebut, maka pendapat demikian sejalan dengan "temuan" Max Muller yang didukung oleh Mu<u>h</u>ammad Farîd Wajdî, yang telah dikutip di atas. Dan ini, sepanjang argumen Rasyîd Ridlâ dan Abdul Hamid Hakim, adalah berdasarkan keterangan dalam al-Qur'ân bahwa Allah telah mengutus rasul untuk setiap umat,[301] sebagian dari rasul-rasul Allah itu ada yang diceritakan dan sebagian lain tidak diceritakan kepada beliau;[302] dan

---

[299]The pseudo–Sabians of Harrân, who attracted the attention of Khalifa Ma'mûn–al-Rashîd in 830 A.S. by their long hair and peculiar dress probably adopted the name as it was mentioned in the Qur'ân, in order to claim the privileges of the People of the Book.

They were Syrian star-worshippers with Hellenistic tendencies, like the Jews contemporary with Jesus. It is doubtful whether they had any right to be called People of the Book in the technical sense of the term. But I think that in this matter (though many authorities would dissent) the term can be extended by analogy to cover earnest followers of Zoroaster, the Vedas, Budha, Confucians and other Teachers of moral law. (A. Yusuf Ali, h. 33, cat. 76).

[300]Abdul Hamid Hakim, *Al-Mu'în al-Mubîn*, 4 jilid (Bukittinggi: Nusantara, 1955 M/1374 H), jil. 4, h. 48.

[301]Lihat Q., s. al-Ra'd/13:7: "... dan untuk setiap kaum ada seorang pemba-wa petunjuk." Q., s. Fâthir/35:24: "…Dan tiadalah suatu umat pun kecuali telah lewat padanya seorang pemberi peringatan." Q., s. al-Na<u>h</u>l/16:36: "Dan sungguh Kami telah mengutus seorang rasul untuk setiap umat....".

[302]"…para rasul-rasul yang tidak Kami ceritakan kepada engkau...." Q., s. Ghâfir/40:78: "Sungguh Kami telah mengutus rasul-rasul sebelum engkau (Muhammad), sebagian dari mereka Kami ceritakan kepada engkau, dan sebagian lagi tidak Kami ceritakan...."

mmmmmmmmmm

tugas para rasul itu ialah menyampaikan ajaran *tawhîd*.[303] Karena itu Abdul Hamid Hakim menegaskan:

> Pada pokoknya, perbedan antara kita (kaum Muslim) dengan Ahli Kitab menyerupai perbedaan antara orang-orang ber-*tawhîd* yang murni sikapnya dalam beragama kepada-Nya (Allah) dan bertindak sesuai dengan Kitab dan Sunnah (di satu pihak) dan mereka yang berbuat bid'ah (di lain pihak), yang menyimpang dari keduanya (Kitab dan Sunnah) itu, yang telah ditinggalkan oleh Nabi untuk kita ....[304]

Dengan penjabaran prinsip-prinsip di atas kiranya menjadi jelas bahwa agama Islam mengajarkan sikap-sikap yang lebih inklusivistik dalam bermasyarakat, yang mengakui kemajemukan masyarakat itu antara lain disebabkan kemajemukan keagamaan para anggotanya.

Keterbukaan, Saling Menghargai, dan Toleransi

Seperti telah diuraikan di atas, dikemukakan suatu kenyataan bahwa seluruh Dunia Islam, kecuali kompleks Tanah Suci Makkah-Madînah, mengenal kelompok-kelompok minoritas bukan-Muslim yang penting. Kaum minoritas itu merupakan bukti hidup tentang adanya keterbukaan, sikap saling menghargai, dan toleransi orang-orang Muslim sejak zaman klasik sampai sekarang. Orang-orang Muslim, sebagaimana nampak jelas dari ajaran agamanya (yang murni), adalah pengemban tugas sebagai "mediator" atau penengah (Arab: وسيط; Indonesia: wasit) antara berbagai kelompok umat manusia, dan diharapkan untuk menjadi saksi yang adil dan *fair* dalam hubungan antarkelompok itu. Inilah yang mendorong kaum Muslim klasik bersikap demikian terbuka dan inklusif, se-hingga dalam bertindak selaku pemegang kekuasaan mereka selalu bersikap "ngemong" terhadap golongan-golongan lain. Berkenaan dengan keterbukaan kaum Muslim ini, menarik untuk menilik kutipan panjang berikut, yang merupakan pengamatan Max I Di-mont, seorang ahli sejarah Yahudi dalam masyarakat Islam klasik:

> Tatkala kaum Yahudi menghadapi masyarakat terbuka dunia Islam, mereka adalah kelompok manusia yang telah berumur 2,500 tahun...
> Bagi kaum Yahudi tidak ada yang lebih terasa asing daripada peradaban Islam yang fantastis, yang muncul dari debu padang pasir pada abad ketujuh. Tapi juga tidak ada sesuatu yang lebih mirip. Meskipun Islam mewakili suatu peradaban baru, suatu agama baru, dan suatu lingkungan

---

[303]Lihat Q., s. al-Anbiyâ'/21:25: "Dan Kami tidak pernah mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Muhammad) melainkan Kami wahyukan kepadanya bahwa tiada Tuhan melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Daku saja."

[304]Abd Hamid Hakim, h. 48.

sosial baru yang dibangun di atas landasan ekonomi baru, namun Islam menyerupai "prinsip kebahagiaan intelek-tual" yang terwadahi dengan baik, yang pernah dihadiahkan kepada kaum Yahudi seribu tahun yang lalu ketika Iskandar Agung membuka pintu masyarakat Hellenistik kepada mereka. Sekarang masyarakat Islam membuka pintu-pintu masjid, sekolah-sekolah, dan kamar-kamar tidur mereka untuk pindah agama, pendidikan dan pembauran. Tantangan bagi kaum Yahudi ialah bagaimana berenang dalam peradaban yang semerbak ini tanpa tenggelam, atau dalam bahasa sosiologi modern, bagaimana menikmati kenyamanan somatik, intelektual, dan spritual yang ditawarkan oleh mayoritas (Islam) yang dominan tanpa lenyap sebagai minoritas marginal. Kaum Yahudi melakukan hal yang wajar saja. Mereka memecat para penulis kitab keagamaan yang lama dan mengangkat sejumlah ahli baru. Mereka bukannya menolak peradaban Islam, tetapi justru mene-rimanya. Mereka bukannya menjauhkan diri, tapi malah menginteg-rasikan diri. Mereka menolak menjadi fosil-fosil yang terparokialkan, mereka bergabung dengan masyarakat baru yang sedang bergerak itu sebagai anggota-anggota pendukung. Bahasa Arab menjadi bahasa ibu mereka; khamar, perempuan, dan lagu-lagu duniawi menjadi hi-buran mereka di waktu luang; filsafat, matematika, astronomi, diplomasi, kedokteran, dan sastra, merupakan kesibukan mereka sepenuh waktu. Kaum Yahudi belum pernah mengalami hal yang sebaik itu.[305]

Kita kemukakan kutipan panjang itu untuk memberi gambaran tentang betapa terbukanya masyarakat Islam klasik, sehingga kaum Yahudi, suatu kelompok Ahli Kitab yang sering dibacakan dalam al-Qur'ân dengan nada sumbang, ikut menikmati peradaban Islam itu. Selain Dimont, ahli-ahli

---

[305]When the Jews confront the open society of the Islamic world, they are 2,500 years old as people...

Nothing could civilization that rose out of the desert dust in the seventh century. Yet nothing could have been more the same. Though it represented a new civilization, a new religion, and a new social milieu built on new economic foundations, it resembled the packaged "intellectual pleasure principle" presented to the doors of Hellenistic society to them. Now Islamic society opened the doors of its mosques, its schools, and its bedrooms for conversion, education, and assimilation. The challenge for the Jews was how to swim in this scented civilization without drowning, or in the language of modern sociology, how to enjoy the somatic, intellectual, and spiritual conforts offered by the dominant majority without disappearing as a marginal minority.

The Jews did what came naturally. They fired the old scriptwriters and hired a new set of specialists. Instead of rejecting the Muslim civilization, they accepted it. Instead of keeping themselves apart, they integrated. Instead of becoming parochialized fossils, they joined the new swinging society as sustaining members. Arabic became their mother tongue; wine, women, and secular songs their partime avocations; philosophy, mathematics, astronomy, diplomacy, medicine, and literature, their full-time avocations. The Jews never had it so good. (Max I Dimont, The Indestructible Jews, New York: New American Library, 1973, hh. 189-190).

oooooooooo

peradaban Yahudi yang lain juga mengakui bahwa kaum Yahudi mengalami zaman keemasan me-reka dalam pengakuan peradaban Islam.

Bagi mereka yang benar-benar paham "Api" Islam, apa yang dilukiskan oleh Dimont itu tidaklah terdengar aneh. Pasalnya, sebagai misi Nabi Muhammad, Islam merupakan rahmat untuk sekalian alam. Maka dalam pergaulan dengan kaum agama lain, kaum Muslim diberi petunjuk Allah untuk bertindak penuh kebaikan dan keadilan, asalkan mereka tidak zalim:

لا ينهاكم الله عن الّذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن
تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحب المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الّذين
يقاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم
ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون (الممتحنة/60: 8-9)

> Allah tidak melarang kamu berkenaan dengan mereka (golongan lain) yang tidak memerangi kamu dalam agama dan tidak mengusir kamu dari negeri-negerimu–untuk berbuat baik kepada mereka itu dan berlaku adil terhadap mereka. Sungguh Allah cinta kepada mereka yang berlaku adil. Allah hanyalah melarang–berkenaan dengan mereka yang memerangi kamu dalam agama dan mengeluarkan kamu dari negeri-negeri kamu serta yang bekerja sama untuk mengusir kamu–untuk bersahabat dengan mereka. Karena itu barangsiapa bersahabat dengan mereka, maka orang-orang itulah para pelaku kezaliman.[306]

Yusuf Ali menjelaskan semangat firman itu sebagai berikut:

> Bahkan dengan kaum kafir pun, kecuali jika mereka congkak dan berusaha menghancurkan kita dan iman kita, kita harus bertindak secara baik dan adil, sebagaimana ditunjukkan oleh teladan Nabi besar kita sendiri.[307]

Sejalan dengan itu, Allah berpesan kepada kaum beriman untuk tidak melibatkan diri dalam perbantahan tidak sehat dengan kaum Ahli Kitab kecuali, dengan sendirinya, jika mereka bertindak agresif:

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الّذين ظلموا منهم
وقولوا آمنّا بالّذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له
مسلمون (العنكبوت/29: 46)

---

[306]Q., s. al-Mumtahanah/60:8-9.

[307]Even with unbelievers, unless they are rampant and out to destroy us and our Faith, we should deal kindly and equitably, as is shown by our holy Prophet's own example. (A. Yusuf Ali, h. 1534, cat. 5421).

> Dan janganlah berbantah dengan para *Ahl al-Kitâb* melainkan dengan cara yang sebaik-baiknya, kecuali terhadap yang zalim dari mereka; dan nyatakanlah, "Kami beriman kepada yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada kamu, dan Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu (sama), dan kita semua berserah diri (*muslimûn*) kepada-Nya."[308]

Prinsip-prinsip di atas itulah yang dalu mendasari berbagai kebijakan politik kebebasan beragama dalam Dunia Islam. Prinsip-prinsip kebebasan beragama dalam Islam klasik itu memiliki kesamaan, pada tingkat tertentu, dengan prinsip-prinsip yang ada di zaman modern ini. Bahkan tak berlebihan jika dikatakan kebebasan beragama di zaman modern adalah pengembangan lebih lanjut yang konsisten dengan yang ada dalam Islam klasik. Contoh kebebasan agama dalam masyarakat Islam klasik itu dicerminkan dalam sebuah perjanjian yang dibuat oleh 'Umar Ibn al-Khaththâb dengan penduduk Yerusalem atau Bayt Maqdis, al-Quds (juga disebut Aelia), setelah kota suci itu dibebaskan oleh tentara Muslim. Terjemahan lengkap perjanjian itu sebagai berikut:

> Dengan nama Allah Yang Maha Esa Pengasih dan Maha Penyayang.
> Inilah jaminan keamanan yang diberikan 'Abdullâh, 'Umar, Amîr al-Mu'minîn kepada penduduk Aelia:
> Ia menjamin mereka keamanan untuk jiwa dan harta mereka, dan untuk gereja-gereja dan salib-salib mereka, serta dalam keadaan sakit ataupun sehat, dan untuk agama mereka secara keseluruhan. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki dan tidak pula dirusak, dan tidak akan dikurangi sesuatu apa pun dari gereja-gereja itu dan tidak pula dari lingkungannya; serta tidak dari salib mereka, dan tidak sedikit pun dari harta kekayaan mereka (dalam gereja-gereja itu). Mereka tidak akan dipaksa meninggalkan agama mereka, dan tidak seorang pun dari mereka boleh diganggu. Dan di Aelia tidak seorang Yahudi pun boleh tinggal bersama mereka.
> Atas penduduk Aelia diwajibkan membayar jizyah sebagai jizyah itu dibayar oleh penduduk kota-kota yang lain (di Syria). Mereka berkewajiban mengeluarkan orang-orang Romawi dan kaum al-Lashût dari Aelia. Tetapi jika dari mereka (orang-orang Romawi) ada keluar (meninggalkan Aelia) maka ia (dijamin) aman dalam jiwa dan hartanya sampai tiba di daerah keamanan mereka (Romawi). Dan jika ada yang mau tinggal, maka ia pun dijamin aman. Dia berkewajiban membayar jizyah seperti kewajiban penduduk Aelia. Dan jika ada dari kalangan penduduk Aelia yang lebih senang untuk menggabungkan diri dan hartanya dengan Romawi, serta meninggalkan gereja-gereja dan salib-salib mereka, maka keamanan mereka dijamin berkenaan dengan jiwa mereka, gereja mereka dan salib-salib mereka, sampai mereka tiba di daerah keamanan mereka sendiri (Romawi). Dan siapa saja yang telah

[308]Q., s. al-'Ankabût/29:46.

berada di sana (Aelia) dari kalangan penduduk setempat (Syria) sebelum terjadinya perang tertentu (yakni perang pembebasan Syria oleh tentara Muslim), maka bagi yang menghendaki ia dibenarkan tetap tinggal, dan ia diwajibkan membayar jizyah seperti kewajiban penduduk Aelia; dan jika ia menghendaki, ia boleh bergabung dengan orang-orang Romawi, atau jika ia menghendaki ia boleh kembali kepada keluarganya sendiri. Sebab tidak ada suatu apa pun yang boleh diambil dari mereka (keluarga) itu sampai mereka memetik panenan mereka.

> Dan apa yang tercantum dalam lembaran ini ada janji Allah, perlindungan Rasul-Nya, perlindungan para khalifah dan perlindungan semua kaum beriman, jika mereka (penduduk Aelia) membayar jizyah yang menjadi kewajiban mereka.
>
> Menjadi saksi atas perjanjian ini Khâlid Ibn al-Walîd, 'Amr Ibn al-'Ashsh, 'Abd-u 'l-Rahmân Ibn 'Awf, dan Mu'âwiyah Ibn Abî Sufyân. Ditulis dan disaksikan tahun lima belas (Hijriah).[309]

Sesungguhnya perjanjian 'Umar dengan penduduk Yerusalem itu konsisten dengan semangat perjanjian serupa yang dibuat Rasulullah s.a.w. untuk penduduk Madînah, termasuk kaum Yahudi, segera setelah beliau tiba dari Makkah dalam Hijrah. Perjanjian yang kemudian terkenal dengan Piagam Madînah itu sangat dikagumi para sarjana modern, karena merupa-kan dokumen politik resmi pertama yang meletakkan prinsip kebebasan ber-agama dan berusaha (ekonomi).[310] Lebih jauh, Nabi juga membuat perjanjian tersendiri yang menjamin kebebasan dan keamanan kaum Kristen di mana saja, sepanjang masa. Untuk memperoleh sekedar gambaran, di bawah ini dikemukakan terjemahan bagian pertama perjanjian jaminan Nabi itu:

> Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, dan dengan Dialah segala pertolongan. Naskah catatan perjanjian, ditulis oleh Muhammad Ibn 'Abdullâh,
>
> Utusan Allah, s.a.w.
>
> Untuk seluruh kaum Nasrani,
>
> Inilah dokumen yang dibuat oleh Muhammad Ibn 'Abdullâh untuk seluruh umat manusia, sebagai pembawa kabar gembira dan peringat-an, dan sebagai pemegang titipan Allah untuk makhluk-Nya agar tidak lagi pada manusia ada alasan terhadap Allah setelah (kedatangan) para rasul, dan Allah adalah Maha Mulia lagi Maha Bijaksana.
>
> Ditulis untuk para pemeluk agamanya (Islam) dan sekalian orang yang menganut agama Nasrani dari belahan timur maupun barat dunia, yang

---

[309]Lihat, Muhammad Hamîdullâh, *Majmû'at al-Watsâ'iq al-Siyâsîyah li al-'Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfat al-Râsyidah* (Kumpulan Dokumen-dokumen politik pada masa Nabi dan *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*) Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1969), hh. 379-380 (dokumen 357).

[310]Banyak kitab yang memuat Piagam Madînah itu selengkapnya. Terjemah-an Inggrisnya dapat dibaca dalam W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina* (Oxford, England: The Clarendon Press, 1977), hh. 221-225.

> dekat maupun yang jauh, yang *fashîh* (berbahasa Arab) maupun yang *'ajm* (berbahasa bukan Arab), yang dikenal maupun yang tidak dikenal, suatu dokumen yang dibuat olehnya (Nabi) bagi mereka (kaum Nasrani) sebagai perjanjian.
> Maka barangsiapa melanggar perjanjian yang ada di dalam-nya dan menyelewengkannya ke arah yang lain serta mengabaikan apa yang diperintahkannya, maka ia telah melang-gar perjanjian Allah, melawan piagam-Nya, menghina agama-Nya, dan mengakibatkan laknat bagi-nya, baik ia itu seorang penguasa atau bukan dari kalangan kaum Muslim dan Mukmin.
> Jika seorang pendeta atau pejalan berlindung di gunung atau lembah atau gua atau bangunan atau dataran *raml* atau *radnah* (?) atau gereja, maka aku (Nabi) adalah pelindung di belakang mereka dari setiap permusuhan terhadap mereka demi jiwaku, para pendukungku, para pemeluk agamaku dan para pengikutku, sebagaimana mereka (kaum Nasrani) itu adalah rakyatku dan anggota perlindunganku.
> Aku melindungi mereka dari perlakuan yang menyakiti menurut kewajiban yang dibebankan kepada pendukung perjanjian ini, yaitu membayar pajak (*kharâj*), kecuali mereka yang tenang jiwanya (karena alasan yang benar untuk tidak membayar pajak).
> Pada mereka (kaum Nasrani) itu tidak dibenarkan adanya dorongan atau pemaksaan atas sesuatu apa pun dari itu semua. Atap (bangunan) mereka juga tidak boleh diubah, begitu pula sistem kerahibannya, juga ruang semedi dari biara-biaranya, ataupun halaman-halamannya. Dan tidak satu pun bangunan dalam lingkungan *kanîsah* dan gereja mereka yang boleh dirusak, begitu pula tidak dibenarkan harta gereja itu yang masuk untuk membangun masjid atau rumah orang-orang Muslim. Barangsiapa melakukan hal itu maka ia sungguh telah melanggar perjanjian Allah dan melawan Rasul-Nya ….[311]

Begitulah Rasulullah s.a.w.—seperti dikatakan Yusuf Ali—memberi contoh tentang bagaimana mewujudkan dalam kehidupan nyata salah satu cita-cita Islam, yaitu persaudaraan umat manusia dalam iman kepada Allah, Tuhan Maha Pencipta. Kaum Muslim, seperti sudah diutarakan di atas, berkewajiban membawa sebanyak mungkin manusia ke jalan Allah, demi lebih terjaminnya cita-cita tersebut. Namun justru karena segala tindakan harus sejalan dengan jiwa dan semangat cita-cita persaudaraan itu sendiri, maka Allah sendiri memperingatkan kepada Nabi dan semua kaum beriman bahwa memaksa orang lain untuk menerima kebenaran adalah hal yang salah.[312] Kaum beriman

---

[311]Muhammad Hamîdullâh, hh. 414-415.
[312]Lihat, Q., s. al-Baqarah/2:256 dan Q., s. Yûnus/10:99.

ssssssssss

diperintahkan untuk menerima pluralitas masyarakat manusia sebagai kenyataan, sekaligus tantangan.[313]

[313]Lihat Q., s. al-Mâ'idah/5:48. Tantangan karena pluralitas ialah berlomba menuju kepada berbagai kebaikan (فاستبقوا الخيرات).

tttttttt

BAGIAN KEDUA

DISIPLIN ILMU KEISLAMAN TRADISIONAL

DISIPLIN KEILMUAN TRADISIONAL ISLAM:

ILMU KALAM

ILMU KALAM salah satu dari empat disiplin keilmuan yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang agama Islam. Tiga lainnya ialah disiplin-disiplin keilmuan Fiqh, Tasawuf, dan Falsafah. Ilmu Fiqh membidangi segi-segi formal peribadatan dan hukum, sehingga tekanan orientasinya sangat eksoteris, mengenai hal-hal lahiriah, Ilmu Tasawuf membidangi segi-segi penghayatan dan pengamalan keagamaan yang lebih bersifat pribadi, sehingga tekanan orientasinya pun sangat esoteris, mengenai hal-hal batiniah. Dan Ilmu Falsafah membidangi hal-hal yang bersifat perenungan spekulatif tentang hidup ini dan lingkupnya seluas-luasnya.

Sementara itu, Ilmu Kalam mengarahkan pembahasannya pada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai variasinya. Karena itu ia sering diterjemahkan sebagai Teologi, sekalipun sebenarnya tidak seluruhnya sama dengan pengertian Teologi dalam agama Kristen, misalnya. (Dengan pengertian Teologi dalam agama Kristen seperti ini, Ilmu Fiqh akan termasuk Teologi). Karena itu sebagian ahli yang menghendaki pengertian yang lebih persis akan menerjemahkan Ilmu Kalam sebagai Teologi Dialektis atau Teologi Rasional, dan mereka melihatnya sebagai suatu disiplin yang sangat khas Islam.

Sebagai unsur dalam studi klasik pemikiran keislaman, Ilmu Kalam menempati posisi yang cukup terhormat dalam tradisi keilmuan kaum Muslim. Ini terbukti dari banyaknya jenis penyebutan terhadap ilmu itu: *'Ilm al-Aqâ'id* (علم العقائد, Ilmu Akidah-akidah, yakni Simpul-simpul [Kepercayaan]), *'Ilm al-Tawhîd* (علم التوحيد, Ilmu tentang ke-Maha-Esaan [Tuhan]), dan *'Ilm Ushûl al-Dîn* (علم أصول الدين, Ilmu Ushuluddin, Ilmu Pokok-pokok Agama).

Di negeri kita, terutama seperti yang terdapat dalam sistem pengajaran madrasah dan pesantren, kajian tentang Ilmu Kalam merupa-kan suatu kegiatan

yang tidak mungkin ditinggalkan. Ditunjukkan oleh namanya sendiri dalam sebutan-sebutan lain di atas, Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi paling pokok dalam ajaran agama Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah Kemaha-Esaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama. Karena itu, tujuan pengajaran Ilmu Kalam di madrasah dan pesantren ialah untuk menanamkan paham keagamaan yang benar. Sehingga pendekatannya pun biasanya "doctrinaire", seringkali juga dogmatis.

Meski demikian, dibanding dengan kajian tentang Ilmu Fiqh, kajian tentang Ilmu Kalam di kalangan kaum "santri" masih kalah mendalam dan luas. Mungkin dikarenakan oleh kegunaannya yang praktis, kajian Ilmu Fiqh yang membidangi masalah-masalah peribadatan dan hukum itu meliputi khazanah kitab dan bahan rujukan yang kaya dan beraneka ragam. Sedangkan kajian tentang Ilmu Kalam meliputi hanya khazanah yang cukup terbatas, yang mencakup jenjang-jenjang permulaan dan menengah saja, tanpa atau sedikit sekali menginjak jenjang yang lanjut (*advanced*). Berkenaan dengan hal ini, dapat disebutkan contoh-contoh kitab yang banyak digunakan di negeri kita, khususnya di pesantren-pesantren, untuk pengajaran Ilmu Kalam. Yaitu dimulai dengan kitab *'Aqîdat al-'Awâmm* (عقيدة العوام*,* Akidah Kaum Awam), diteruskan dengan *Bad' al-Âmal* (بدء الآمل, Pangkal Berbagai Cita) atau *Jawharat al-Tawhîd* (جوهرة التوحيد, Permata Tauhid), sampai dengan kitab *Al-Sanûsîyah* (disebut demikian karena dikarang oleh seseorang bernama al-Sanûsî).

Di samping itu, sesungguhnya Ilmu Kalam tidak sama sekali bebas dari kontroversi atau sikap-sikap pro dan kontra, baik mengenai isi, metodologi, maupun klaim-klaimnya. Karena itu penting sekali mengerti secukupnya ilmu ini, agar terjadi pemahaman agama yang lebih seimbang.

Pertumbuhan Ilmu Kalam

Seperti disiplin-disiplin keilmuan Islam lainnya, Ilmu Kalam juga tumbuh beberapa abad setelah wafat Nabi. Tetapi lebih dari disiplin-disiplin keilmuan Islam lainnya, Ilmu Kalam sangat erat terkait dengan skisme dalam Islam. Karena itu dalam penelusurannya ke belakang, kita akan sampai pada peristiwa pembunuhan 'Utsmân ibn 'Affân, Khalifah III. Peristiwa menyedihkan dalam sejarah Islam yang sering dinamakan *al-Fitnat al-Kubrâ* (الفتنة الكبرى, Fitnah Besar), sebagaimana telah banyak dibahas, merupakan pangkal pertumbuhan masyarakat (dan agama) Islam di berbagai bidang, khususnya bidang-bidang politik, sosial dan paham keagamaan. Maka Ilmu Kalam sebagai suatu bentuk pengungkapan dan penalaran paham keagamaan juga hampir secara langsung tumbuh dengan bertitik-tolak dari Fitnah Besar itu.

yyyyyyyyy

Sebelum pembahasan tentang proses pertumbuhan Ilmu Kalam ini dilanjutkan, dirasa perlu menyisipkan sedikit keterangan tentang Ilmu Kalam (*'Ilm al-Kalâm*), yang akan lebih memperjelas sejarah pertumbuhannya itu sendiri. Secara harfiah, kata (Arab) *kalâm*, berarti "pembicaraan". Tetapi sebagai istilah, *kalâm* tidaklah dimaksudkan "pembicaraan" dalam pengertian sehari-hari, melainkan dalam pengertian pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Maka ciri utama Ilmu Kalam ialah rasionalitas atau logika. Karena kata-kata *kalâm* sendiri memang dimaksudkan sebagai terjemahan kata dan istilah Yunani *logos* yang juga secara harfiah berarti "pembicaraan" dan dari kata itulah terambil kata logika dan logis sebagai derivasinya. Kata Yunani *logos* juga disalin ke dalam kata Arab *manthiq*, sehingga ilmu logika, khususnya logika formal atau silogisme ciptaan Aristoteles dinamakan Ilmu Mantiq (*'Ilm al-Manthiq*). Maka kata Arab "*manthiqî*" berarti "logis".

Dari penjelasan singkat itu dapat diketahui bahwa Ilmu Kalam amat erat kaitannya dengan Ilmu Mantiq atau Logika. Ilmu itu, bersama dengan Falsafah secara keseluruhan, mulai dikenal orang-orang Muslim Arab setelah mereka menaklukkan dan kemudian bergaul dengan bangsa-bangsa yang berlatar-belakang peradaban Yunani dan dunia pemikiran Yunani (Hellenisme). Hampir semua daerah yang menjadi sasaran pembebasan (*fath, liberation*) orang-orang Muslim telah terlebih dahulu mengalami Hellenisasi (di samping Kristenisasi). Daerah-daerah itu ialah Syria, Irak, Mesir dan Anatolia, dengan pusat-pusat Hellenisme yang giat seperti Damaskus, Atiokia, Harran, dan Aleksandria. Persia (Iran) pun, meski tidak mengalami Kristenisasi (tetap beragama Majusi atau Zoroaster), juga sedikit banyak mengalami Hellenisasi, dengan Jundisapur sebagai pusat Hellenisme Persia.

Untuk keperluan penalaran logis itu, bahan-bahan Yunani diperlukan. Mula-mula ialah untuk membuat penalaran logis oleh orang-orang yang melakukan pembunuhan 'Utsmân atau menyetujui pembunuhan itu. Jika urutan penalaran itu disederhanakan, maka kira-kira akan berjalan seperti ini: Mengapa 'Utsmân boleh atau harus dibunuh? Karena ia berbuat dosa besar (berbuat tidak adil dalam menjalankan pemerintahan), sementara berbuat dosa besar adalah kekafiran. Dan kekafiran, apalagi kemurtadan (menjadi kafir setelah Muslim), harus dibunuh. Mengapa perbuatan dosa besar adalah suatu kekafiran? Karena perbuatan dosa besar itu adalah sikap menentang Tuhan. Maka harus dibunuh! Dari jalan pikiran itu, para (bekas) pembunuh 'Utsmân atau pendukung mereka menjadi cikal-bakal kaum Qadarî, yaitu mereka yang berpaham Qadarîyah, suatu pandangan bahwa manusia mampu menentukan amal perbuatannya, maka manusia mutlak bertanggungjawab atas segala perbuatannya, yang baik maupun yang buruk.

zzzzzzzzzz

Peranan Kaum Khawârij dan Mu'tazilah

Para pembunuh 'Utsmân itu, menurut beberapa petunjuk kesejarahan, menjadi pendukung kekhalifahan 'Alî ibn Abî Thâlib, Khalifah IV. Ini disebutkan, misalnya, oleh Ibn Taymîyah, sebagai berikut:

> Sebagian besar pasukan 'Alî, begitu pula mereka yang memerangi 'Alî dan mereka yang bersikap netral dari peperangan itu bukanlah orang-orang yang membunuh 'Utsmân. Sebaliknya, para pembunuh 'Utsmân itu adalah sekelompok kecil dari pasukan 'Alî, sedangkan umat saat kekhalifahan 'Utsmân itu berjumlah dua ratus ribu orang, dan yang menyetujui pembunuhannya sekitar seribu orang.[314]

Tetapi mereka kemudian sangat kecewa kepada 'Alî, karena Khalifah ini menerima usul perdamaian dengan musuh mereka, Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân, dalam "Peristiwa Shiffin" yang di situ 'Alî mengalami kekalahan diplomasi dan kehilangan kekuasaan "*de jure*"-nya. Karena itu mereka memisahkan diri dengan membentuk kelompok baru yang kelak terkenal dengan sebutan kaum Khawârij (*al-Khawârij,* kaum Pembelot atau Pemberontak). Seperti sikap mereka terhadap 'Utsmân, kaum Khawârij juga memandang 'Alî dan Mu'âwiyah sebagai kafir lantaran mengkompromikan yang benar (*haqq*) dengan yang palsu (*bâthil*). Karena itu mereka merencanakan untuk membunuh 'Alî dan Mu'âwiyah, juga Amr ibn al-'Ashsh, gubernur Mesir yang sekeluarga membantu Mu'âwiyah mengalahkan 'Alî dalam "Peristiwa Shiffin" tersebut. Tapi kaum Khawârij, melalui seseorang bernama Ibn Muljam, berhasil membunuh hanya 'Alî, sedangkan Mu'âwiyah hanya mengalami luka-luka, dan 'Amr ibn al-'Ashsh selamat sepenuhnya (tapi mereka membunuh seseorang bernama Khârijah yang disangka 'Amr, karena rupanya mirip).[315]

Karena sikap-sikap mereka yang sangat ekstrem dan eksklusif, kaum Khawârij akhirnya boleh dikatakan binasa. Tetapi dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam, pengaruh mereka tetap saja menjadi pokok problema pemikiran Islam. Yang paling banyak mewarisi tradisi pemikiran Khawârij ialah kaum Mu'tazilah. Mereka inilah sebenarnya kelompok Islam yang paling banyak mengembangkan Ilmu Kalam seperti yang kita kenal sekarang. Berkenaan dengan masalah ini, Ibn Taymîyah mempunyai kutipan yang menarik dari keterangan salah seorang ulama (*'ulamâ'*) yang disebutnya Imâm 'Abdullâh ibn al-Mubârak. Menurut Ibn Taymîyah, sarjana itu menyatakan:

---

[314]Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah*, jil. 4, h. 237

[315]*Ibid,* hh. 12-13.

aaaaaaaaaaa

> Agama adalah kepunyaan ahli (pengikut) H̲adîts, kebohongan kepunyaan kaum Râfidlah, (Ilmu) Kalam kepunyaan kaum Mu‘tazilah, tipu daya kepunyaan (pengikut) *Ra'y* (temuan rasional) .... [316]

Karena itu ditegaskan oleh Ibn Taymîyah bahwa Ilmu Kalam adalah keahlian khusus kaum Mu‘tazilah.[317] Maka salah satu ciri pemikiran Mu‘tazilî (orang-orang Mu‘tazilah) ialah rasionalitas dan berpaham *Qadarîyah.* Namun sangat menarik bahwa yang pertama kali benar-benar menggunakan unsur-unsur Yunani dalam penalaran keagamaan ialah seseorang bernama Jahm ibn Shafwân yang justru penganut paham *Jabarîyah,* yaitu pandangan bahwa manusia tidak berdaya sedikit pun berhadapan dengan kehendak dan ketentuan Tuhan. Jahm mendapatkan bahan untuk penalaran *Jabarîyah*-nya dari Aristotelianisme, yaitu bagian dari paham Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan adalah suatu kekuatan yang serupa dengan kekuatan alam, yang hanya mengenal keadaan-keadaan umum (universal) tanpa mengenal keadaan-keadaan khusus (partikular). Maka Tuhan tidak mungkin memberi pahala dan dosa, dan segala sesuatu yang terjadi, termasuk pada manusia, adalah seperti perjalanan hukum alam. Hukum alam seperti itu tidak mengenal pribadi (*impersonal*) dan bersifat pasti, jadi tak terlawan oleh manusia.

Aristoteles mengingkari adanya Tuhan yang berpribadi (*personal God*). Baginya, Tuhan adalah kekuatan maha dahsyat namun tak berkesadaran kecuali mengenai hal-hal universal. Mengikuti Aristoteles itu, Jahm dan para pengikutnya sampai kepada sikap mengingkari adanya sifat bagi Tuhan, seperti sifat-sifat kasih, pengampun, santun, maha tinggi, pemurah, dan seterusnya. Bagi mereka, adanya sifat-sifat itu membuat Tuhan menjadi ganda, jadi bertentangan dengan konsep *tawh̲îd* yang mereka akui sebagai hendak mereka tegakkan. Golongan yang mengingkari adanya sifat-sifat Tuhan itu dikenal sebagai *al-Nufât* (النفات, "pengingkar" [sifat-sifat Tuhan]) atau *al-Mu‘aththilah* (المعطلة,"Pembebas" [Tuhan dari sifat-sifat]).[318]

Kaum Mu‘tazilah menolak paham *Jabarîyah*-nya kaum Jahmî, dan menjadi pembela paham *Qadarîyah* seperti halnya kaum Khawârij. Maka kaum Mu‘tazilah disebut sebagai "titisan" doktrinal (namun tanpa gerakan politik) kaum Khawârij. Tetapi kaum Mu‘tazilah banyak mengambil alih sikap kaum Jahmî yang mengingkari sifat-sifat Tuhan itu. Lebih penting lagi, kaum Mu‘tazilah meminjam metodologi kaum Jahmî, yaitu penalaran rasional, meskipun dengan berbagai premis yang berbeda, bahkan berlawanan (seperti premis kebebasan dan kemampuan manusia). Hal ini ikut membawa kaum Mu‘tazilah kepada

[316]*Ibid,* h. 110.
[317]*Ibid.*
[318]*Ibid.,* jil. 1, hh. 344 dan 345

bbbbbbbbbbb

penggunaan bahan-bahan Yunani yang dipermudah oleh adanya kegiatan penerjemahan buku-buku Yunani, ditambah dengan buku-buku Persi dan India, ke dalam bahasa Arab. Kegiatan itu memuncak di bawah pemerintahan al-Ma'mûn ibn Hârûn al-Rasyîd. Penerjemahan itu telah mendorong munculnya Ahli Kalam dan Falsafah.[319]

Khalifah al-Ma'mûn sendiri, di tengah-tengah pertikaian paham berbagai kelompok Islam, memihak kaum Mu'tazilah yang melawan kaum Hadîts yang dipimpin oleh Ahmad ibn Hanbal (pendiri madzhab Hanbalî, salah satu dari empat madzhab Fiqh). Lebih dari itu, *Khalîfah* al-Ma'mûn, dilanjutkan oleh penggantinya, *Khalîfah* al-Mu'tashim, melakukan *mihnah* (pemeriksaan paham pribadi, *inquisition),* dan menyiksa serta menjebloskan banyak orang, termasuk Ahmad ibn Hanbal, ke dalam penjara.[320] Salah satu masalah yang diperselisihkan ialah apakah *Kalâm* atau Sabda Allah, berujud al-Qur'ân, itu *qadîm* (tak terciptakan karena menjadi satu dengan Hakikat atau Dzat Ilahi) ataukah *Hâdits* (terciptakan, karena berbentuk suara yang dinyatakan dalam huruf dan bahasa Arab)?[321] Khalîfah al-Ma'mûn dan kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa *Kalâm* Allah itu Hâdits, sementara kaum Hadîts (dalam arti Sunnah, dan harap diperhatikan perbedaan antara kata-kata *hâdits* dan *hadîts*) berpendapat al-Qur'ân itu *qadîm* seperti *Dzât* Allah sendiri.[322] Pemenjaraan Ahmad ibn Hanbal adalah karena masalah ini.

---

[319]Ibn Taymîyah, *Naqdl al-Manthiq,* h. 185.

[320]Minhaj, jil. 1, h. 344.

[321]Karena dominannya isu Kalâm atau Sabda Allah apakah *qadîm* atau *hadîts* sebagai pusat kontroversi itu maka ada kaum ahli yang mengatakan penalaran tentang segi ajaran Islam yang relevan itu disebut Ilmu Kalam, seolah-olah merupakan ilmu atau teori tentang Kalam Allah. Di samping itu, seperti Ibn Taymîyah, mengatakan bahwa ilmu itu disebut Ilmu Kalam dan para ahlinya disebut kaum *Mutakallim*, sesuai dengan makna harfiah perkataan *kalâm* dan *mutakallim* (pembicaraan, hampir mengarah kepada arti "orang yang banyak bicara"), ialah karena bertengkar sesama mereka dengan adu argumen melalui pembicaraan kosong, tidak substantif. (Lihat Ibn Taymîyah, *Naqdl al-Manthiq,* hh. 205-206).

[322]Berkenaan dengan kontroversi ini, seorang orientalis kenamaan, Wilfred Cantwell Smith dari Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada (tempat banyak ahli keislaman Indonesia dan Dunia belajar dan mengajar, termasuk, Prof. H. M. Rasjidi), membandingkan paham orang Islam, khususnya aliran Sunnî, dengan paham orang Kristen. Kata Smith, yang sebanding dengan al-Qur'ân dalam Islam itu bukanlah Injîl dalam Kristen, melainkan diri 'Îsâ al-Masîh atau Yesus Kristus. Sebab, sebagaimana orang-orang Muslim (aliran Sunnî) memandang al-Qur'ân itu *qadîm* seperti Dzat Ilahi, orang-orang Kristen memandang 'Îsâ sebagai penjelmaan Allah dalam sistem teologia Trinitas, yang juga *qadîm*, sama dengan al-Qur'ân. Jadi jika bagi agama Islam al-Qur'ân itulah wahyu Allah (Inggris: revelation, pengungkapan diri), maka bagi agama Kristen 'Îsâ al-Masîh itulah wahyu, menampakkan Tuhan. Sedangkan Injil bukanlah wahyu, melainkan catatan tentang kehidupan 'Îsâ al-Masîh, sehingga tidak sama kedudukannya dengan al-Qur'ân, tetapi bisa dibandingkan dengan Hadîts. Maka sejalan dengan itu Nabi Muhammad tidaklah harus dibandingkan dengan 'Îsâ al-Masîh (karena dia ini "Tuhan"), tetapi dengan Paulus (karena dia ini, sama dengan Nabi Muhammad, adalah "rasul"). (Lihat, W. C.

Mihnah itu memang tidak berlangsung terlalu lama, dan orang pun bebas kembali. Tetapi ia telah meninggalkan luka yang cukup dalam pada tubuh pemikiran Islam, yang sampai saat ini pun masih banyak dirasakan orang-orang Muslim. Namun jasa al-Ma'mûn dalam membuka pintu kebebasan berpikir dan ilmu pengetahuan tetap diakui besar sekali dalam sejarah umat manusia. Maka kekhalifahan al-Ma'mûn (198-218 H/813-833 M), dengan campuran unsur-unsur positif dan negatifnya, dipandang sebagai salah satu tonggak sejarah perkembangan pemikiran Islam, termasuk perkembangan Ilmu Kalam, dan Falsafah Islam.[323]

Plus-Minus Ilmu Kalam

Dalam perkembangan selanjutnya, Ilmu Kalam tidak lagi menjadi monopoli kaum Mu'tazilah. Seorang sarjana dari kota Bashrah di Irak, bernama Abû al-Hasan al-Asy'arî (260-324 H/873-935 M) yang terdidik dalam alam pikiran Mu'tazilah (dan kota Bashrah memang pusat pemikiran Mu'tazilî), kemudian pada usia 40 tahun ia meninggalkan paham Mu'tazilî-nya, dan memelopori suatu jenis Ilmu Kalam yang anti

---

Smith, *Islam in Modern History* (Princenton, N.J.: Princeton University Press, 19771, hh. 17-18 fn). Pandangan Islam tentang 'Îsâ al-Masîh sudah sangat terkenal, dan tidak perlu dikemukakan di sini. Tetapi tentang Paulus, cukup menarik diketahui bahwa sudah sejak awal sekali orang-orang Muslim terlibat dalam kontroversi dan polemik sekitar tokoh ini. Menurut Ibn Taymîyah, misalnya, Paulus (Arab: Bawlush ibn Yûsya❻) adalah seorang tokoh Yahudi yang berpura-pura masuk agama Nasrani dengan maksud merusak agama itu melalui pengembangan paham bahwa 'Îsâ al-Masîh adalah Tuhan atau jelmaan Tuhan. Ibn Taymîyah mengemukakan bahwa peranan Paulus dalam merusak agama Nasrani sama dengan peranan 'Abdullâh ibn Saba' dalam merusak agama Islam. Serupa dengan Paulus, 'Abdullâh ibn Saba', kata Ibn Taymîyah, adalah seorang tokoh Yahudi dari Yaman yang menyelundup ke dalam Islam dengan tujuan merusak agama itu dari dalam, dengan mengembangkan paham yang salah dan serba melewati batas tentang 'Alî ibn Abî Thâlib dan Anggota Keluarga Nabi (*Ahl al-Bayt*) sebagaimana kemudian dianut oleh kaum Râfidlah dan kaum Syî'ah pada umumnya. (Lihat, *Minhâj*, jil. 1, h. 8 dan jil. 4, h. 269). Kiranya kontroversi dan polemik serupa itu tidak perlu mengejutkan kita, karena telah merupakan bagian dari sejarah pertumbuhan pemikiran keagamaan itu sendiri.

[323]Di sini perlu kita tegaskan bahwa *mihnah* Khalîfah al-Ma'mûn itu, meskipun sangat buruk, tidak dapat disamakan dengan *inquisition* yang terjadi di Spanyol setelah *reconquest*. Karena *mihnah* itu dilancarkan di bawah semacam "liberalisme" Islam atau kebebasan berpikir yang menjadi paham Mu'tazilah, melawan mereka yang dianggap menghalangi "liberalisme". Dan kebebasan itu, khususnya kaum "fundamentalis" (*al-Hasywîyûn*, sebuah sebutan ejekan, yang secara harfiah berarti kurang lebih "kaum sampah" karena malas berpikir dan menolak melakukan interprestasi terhadap ketentuan agama yang bagi mereka tidak masuk akal). Sedangkan *inquisition* di Spanyol kemudian Eropa pada umumnya secara total kebalikannya, yaitu atas nama paham agama yang fundamentalistik dan sempit melawan pikiran bebas yang menjadi paham para pengemban ilmu pengetahuan, termasuk para failasuf yang saat itu telah belajar banyak dari warisan pemikiran Islam.

dddddddddd

Mu'tazilah. Ilmu Kalam al-Asy'arî itu, juga sering disebut sebagai paham Asy'arîyah, kemudian tumbuh dan berkembang menjadi Ilmu Kalam yang paling berpengaruh dalam Islam sampai sekarang, karena dianggap paling sah menurut pandangan sebagian besar kaum Sunnî. Kebanyakan mereka ini kemudian menegaskan bahwa "jalan keselamatan" hanya didapatkan seseorang yang dalam masalah Kalam menganut al-Asy'arî.

Seorang pemikir lain yang Ilmu Kalamnya mendapat pengakuan sama dengan al-Asy'arî ialah 'Abd al-Manshûr al-Mâturîdî (wafat di Samarkand pada 333 H/944 M). Meskipun terdapat sedikit perbedaan dengan al-Asy'arî, khususnya berkenaan dengan teori tentang kebebasan manusia (al-Mâturîdî mengajarkan kebebasan manusia yang lebih besar daripada al-Asy'arî), al-Mâturîdî dianggap sebagai pahlawan paham Sunnî, dan sistem Ilmu Kalamnya dipandang sebagai "jalan keselamatan", bersama dengan sistem al-Asy'arî. Sangat ilustratif tentang sikap ini pernyataan Haji Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> ibn 'Umar Samarânî (populer dengan sebutan Kiai Saleh Darat dari daerah dekat Semarang), dengan mengutip dan menafsirkan Sabda Nabi dalam sebuah <u>H</u>adîts yang amat terkenal tentang perpecahan umat Islam dan siapa dari mereka itu yang bakal selamat:

> ... Wus dadi prenca2 umat ingkang dihin2 ingatase pitung puluh loro pontho, lan besuk bakal pada prenca2 siri kabeh dadi pitung puluh telu pontho, setengah sangking pitung puluh telu namung sewiji ingkang selamet, lan ingkang pitung puluh loro kabeh ing dalem neraka. Ana dene ingkang sewiji ingkang selamet iku iya iku kelakuan ingkang wus den lakoni Gusti Rasulullah s.a.w., lan iya iku 'aqâ'ide *Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah* Asy'arîyah lan Mâtu-rîdîyah.[324]
>
> (... Umat yang telah lalu telah terpecah-pecah menjadi tujuh puluh dua golongan, dan kelak kamu semua akan terpecah-pecah menjadi tujuh puluh tiga golongan, dari antara tujuh puluh tiga itu hanya satu yang selamat, sedangkan yang tujuh puluh dua semuanya dalam neraka. Adapun yang satu yang selamat itu ialah mereka yang berkelakuan seperti yang dilakukan junjungan Rasulullah s.a.w., yaitu 'aqâ'id (pokok-pokok kepercayaan*) Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah* Asy'arîyah dan Mâturîdîyah).

Kehormatan besar yang diterima al-Asy'arî ialah karena solusi yang ditawarkannya mengenai pertikaian klasik antara kaum "liberal" dari golongan Mu'tazilah dan kaum "konservatif" dari golongan <u>H</u>adîts (*Ahl al-<u>H</u>adîts,* seperti yang dipelopori oleh A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal dan sekalian imam madzhab Fiqh).

[324]<u>H</u>ajj Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> ibn 'Umar Samarânî, *Tarjamat Sabîl al-'Abîd 'alâ Jawharat al-Taw<u>h</u>îd* (sebuah terjemah dan uraian panjang lebar atas kitab Ilmu Kalam yang terkenal, *Jawharat al-Taw<u>h</u>îd*, dalam bahasa Jawa huruf Pego, tanpa data penerbitan), hh. 27-28.

Kesuksesan al-Asy'arî merupakan contoh klasik cara mengalahkan lawan dengan meminjam dan menggunakan senjata lawan. Dengan banyak meminjam metodologi pembahasan kaum Mu'tazilah, al-Asy'arî dinilai berhasil mempertahankan dan memper-kuat paham Sunnî di bidang Ketuhanan (di bidang Fiqh yang men-cakup peribadatan dan hukum telah diselesaikan terutama oleh para imam madzhab yang empat, sedangkan di bidang tasawuf dan falsafah terutama oleh al-Ghazâlî, 450-505 H/1058-1111 M).

Salah satu solusi yang diberikan oleh al-Asy'arî menyangkut salah satu kontroversi yang paling dini dalam pemikiran Islam, yaitu masalah manusia dan perbuatannya, apakah dia bebas menurut paham *Qadarîyah* atau terpaksa seperti dalam paham *Jabarîyah*. Dengan maksud menengahi keduanya, al-Asy'arî mengajukan gagasan dan teorinya sendiri, yang disebutnya teori *Kasb* (*al-kasb, acquisition,* perolehan). Menurut teori ini, perbuatan manusia tidaklah dilakukan dalam kebebasan dan juga tidak dalam keterpaksaan. Perbuatan manusia tetap dijadikan dan ditentukan Tuhan, yakni dalam keterlaksanaannya. Tetapi manusia tetap bertanggungjawab atas perbuatannya itu, sebab ia telah melakukan *kasb* atau *acquisition,* dengan adanya keinginan, pilihan, atau keputusan untuk melakukan suatu perbuatan tertentu, dan bukan yang lain, meskipun ia sendiri tidak menguasai dan tidak bisa menentukan keterlaksanaan perbuatan tertentu yang diinginkan, dipilih dan diputus sendiri untuk dilakukan itu. Ini diungkapkan secara singkat dalam naaham *Jawharat al-Tawhîd*. Berikut petikannya:

وعندنا للعبد كسب كلفا

ولم يكن مؤثّرا فلتعرفا

فليس مجبورا ولا إختيارا

وليس كلاّ يفعل إختيارا

> (Bagi kita *Ahl al-Sunnah* manusia terbebani oleh *kasb* dan ketahuilah bahwa ia tidak mempengaruhi tindakannya.
>
> Jadi manusia bukanlah terpaksa dan bukan pula bebas, namun tidak seorang pun mampu berbuat sekehendaknya).

Terhadap rumusan itu, Kiai Saleh Darat memberi komentar tipikal paham Sunnî (menurut Ilmu Kalam Asy'arî):

> ... Maka Jabarîyah Ian Qadarîyah iku sasar karone. Maka ana madzhab *Ahl al-Sunnah* iku tengah2 antarane Jabarîyah lan Qadarîyah, metu

ffffffffff

antarane telethong lan getih metu rupa *labanan khâlishan sâ'ighan li al-syâribîn.*[325]

(... Maka Jabarîyah dan Qadarîyah itu kedua-duanya sesat. Kemudian adalah madzhab *Ahl al-Sunnah* berada di tengah antara Jabarîyah dan Qadarîyah, keluar dari antara kotoran dan darah susu yang murni, yang menyegarkan orang yang meminumnya).

Tetapi tak urung konsep *kasb* al-Asy'arî itu menjadi sasaran kritik lawan-lawannya. Dan lawan-lawan al-Asy'arî tidak hanya terdiri dari kaum Mu'tazilah dan Syî'ah (yang dalam Ilmu Kalam banyak mirip dengan kaum Mu'tazilah), tetapi juga muncul dari kalangan *Ahl al-Sunnah* sendiri, khususnya kaum Hanbalî. Dalam hal ini bisa dikemukakan, sebagai contoh, yaitu pandangan Ibn Taymîyah (661-728 H/1263-1328 M), seorang tokoh paling terkemuka dari kalangan kaum Hanbalî. Ibn Taymîyah menilai teori *kasb*-nya al-Asy'arî bukannya menengahi kaum Jabarî dan Qadarî, melainkan lebih mendekati kaum Jabarî, bahkan mengarah kepada dukungan terhadap Jahm ibn Shafwân, teoretikus Jabarîyah yang terkemuka. Dalam ungkapan yang menggambarkan pertikaian pendapat beberapa golongan di bidang ini, Ibn Taymîyah yang nampak lebih cenderung kepada paham Qadarîyah (meskipun ia tentu akan mengingkari penilaian terhadap dirinya seperti itu) mengatakan:

> ... Sesungguhnya para pengikut paham Asy'arî dan sebagian orang yang menganut paham Qadarîyah telah sependapat dengan Jahm ibn Shafwân dalam prinsip pendapatnya tentang Jabarîyah, meskipun mereka ini menentangnya secara verbal dan mengemu-kakan hal-hal yang tidak masuk akal …. Begitu pula mereka itu berlebihan dalam menen-tang kaum Mu'tazilah dalam masalah-masalah Qadarîyah–sehingga kaum Mu'tazilah menuduh mereka ini pengikut Jabarîyah–dan mereka (kaum Asy'arîyah) itu mengingkari bahwa pembawaan dan kemampuan yang ada pada benda-benda bernyawa mempunyai dampak atau menjadi sebab adanya kejadian-kejadian (tindakan-tindakan).[326]

Namun agaknya Ibn Taymîyah menyadari sepenuhnya betapa rumit dan tidak sederhananya masalah ini. Maka sementara ia mengkritik konsep *kasb* al-Asy'arî yang ia sebutkan dirumuskan sebagai "sesuatu perbuatan yang terwujud pada saat adanya kemampuan yang diciptakan (oleh Tuhan untuk seseorang) dan perbuatan itu dibarengi dengan kemampuan tersebut".[327] Ibn Taymîyah mengatakan bahwa pendapatnya itu disetujui oleh banyak tokoh Sunnî, termasuk Mâlik, Syâfi'î dan Ibn

---

[325]*Ibid.,* hh. 149-151.
[326]Minhâj, jil. 1, h. 172.
[327]*Ibid.,* h. 170.

gggggggggg

Hanbal. Namun Ibn Taymîyah juga mengatakan bahwa konsep *kasb* itu dikecam oleh ahli yang lain sebagai salah satu hal paling aneh dalam Ilmu Kalam.[328]

Ilmu Kalam, termasuk yang dikembangkan oleh al-Asy'arî, juga dikecam kaum Hanbalî dari segi metodologinya. Persoalan yang juga menjadi bahan kontroversi dalam Ilmu Kalam khususnya dan pemahaman Islam umumnya ialah kedudukan penalaran rasional (*'aql*, akal) terhadap keterangan tekstual (*naql*, "salinan" atau "kutipan"), baik dari Kitab Suci maupun Sunnah. Kaum "liberal", seperti golongan Mut'azilah, cenderung mendahulukan akal, dan kaum "konservatif", khususnya kaum Hanbalî, cenderung mendahulukan *naql*. Terkait dengan persoalan ini ialah masalah interprestasi (*ta'wîl*), sebagaimana telah kita bahas.[329] Berkenaan dengan masalah ini, metode al-Asy'arî cenderung mendahulukan *naql* dengan membolehkan interpretasi dalam hal-hal yang memang tidak menyediakan jalan lain. Atau mengunci dengan ungkapan "*bi la kayfa*" (tanpa bagaimana) untuk pensifatan Tuhan yang bernada antropomorfis (*tajsîm*)–menggambar-kan Tuhan seperti manusia, misalnya, bertangan, wajah, dan lain-lain. Metode al-Asy'arî ini sangat dihargai, dan merupakan unsur kesuksesan sistemnya.

Tetapi bagian-bagian lain dari metodologi al-Asy'arî, juga epistemologinya, banyak dikecam oleh kaum Hanbalî. Di mata mereka, seperti halnya dengan Ilmu Kalam kaum Mu'tazilah, Ilmu Kalam al-Asy'arî pun banyak menggunakan unsur-unsur falsafah Yunani, khususnya logika (*manthiq*) Aristoteles. Dalam penglihatan Ibn Taymîyah, logika Aristoteles bertolak dari premis yang salah, yaitu premis tentang *kulliyyât* (*universals*) atau *al-musytarak al-muthlaq* (pengertian umum mutlak), yang bagi Ibn Taymîyah tidak ada dalam kenyataan, hanya ada dalam pikiran manusia saja karena tidak lebih dari hasil *ta'aqqul* (intelektualisasi).[330] Demikian pula konsep-konsep Aristoteles yang lain, seperti kategori-kategori yang sepuluh (esensi, kualitas, kuantitas, relasi, lokasi, waktu, situasi, posesi, aksi, dan pasi), juga konsep-konsep tentang genus, spesi, aksiden, properti, dan lain-lain, ditolak oleh Ibn Taymîyah sebagai hasil intelektualisasi yang tidak ada kenyataannya di dunia luas. Maka terkenal sekali ucapan Ibn Taymîyah bahwa "hakikat ada di alam

---

[328] *Ibid.*

[329] Lihat kajian kita tentang "Interpretasi Metaforis" yang telah lalu.

[330] Lihat *Minhâj*, jil. 1, hh. 235, 243, 254, 261, dan hh. 266. Juga *Naqdl al-Manthiq*, h. 25, 164 dan 202.

kenyataan (di luar), tidak dalam alam pikiran" (*Al-haqîqah fî al-a'yân, lâ fî al-adzhân*).[331]

Epistemologi Ibn Taymîyah tidak mengizinkan terlalu banyak intelektualisasi, termasuk interpretasi. Sebab baginya dasar ilmu pengetahuan manusia terutama ialah *fithrah*-nya: dengan *fithrah* itu manusia mengetahui tentang baik dan buruk, dan tentang benar dan salah.[332] *Fithrah* yang merupakan asal kejadian manusia, yang menjadi satu dengan dirinya melalui intuisi, hati kecil, hati nurani, dan lain-lain, diperkuat oleh agama, yang disebut Ibn Taymîyah sebagai "*fithrah* yang diturunkan" (*al-fithrah al-munazzalah*). Maka metodologi kaum Kalam baginya adalah sesat.[333]

Yang amat menarik ialah bahwa epistemologi Ibn Taymîyah yang berdasarkan *fithrah* itu paralel dengan epistemologi Abû Ja'far Muhammad ibn 'Alî ibn al-Husayn Bâbwayh al-Qummî (wafat 381 H), seorang "ahli Ilmu Kalam" terkemuka kalangan Syî'ah. Al-Qummî, dengan mengutip berbagai Hadîts, memperoleh penegasan bahwa pengetahuan tentang Tuhan diperoleh manusia melalui *fithrah*-nya, dan hanya dengan adanya *fithrah* itulah manusia mendapat manfaat dari bukti-bukti dan dalil-dalil.[334]

Maka sejalan dengan itu, Ibn Taymîyah menegaskan bahwa pangkal iman dan ilmu ialah ingat (*dzikr*) kepada Allah. "Ingat kepada Allah memberi iman, dan ia adalah pangkal iman .... pangkal ilmu".[335]

---

[331]*Minhâj*, jil. 1, hh. 243 dan 245.

[332]*Ibid.*, hh. 281 dan 291.

[333]*Naqdl al-Manthiq*, hh. 38, 39, 171, 160-162, dan 172.

[334]Abu Ja'far Muhammad ibn 'Alî ibn al-Husayn Babwayh al-Qummî, *al-Tawhîd* (Qumm: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmî, 1398 H), bh. 22, 35, 82 dan 230.

[335]*Naqdl al-Manthiq*, h. 34.

FALSAFAH ISLAM:

UNSUR-UNSUR HELLENISME DI DALAMNYA

DI ANTARA empat disiplin keilmuan Islam tradisional: fiqh, kalam, tasawuf dan falsafah, yang disebutkan terakhir ini barangkali yang paling sedikit dipahami, paling banyak disalahpahami dan sekaligus paling kontroversial. Sejarah pemikiran Islam ditandai secara tajam, antara lain, oleh adanya polemik-polemik sekitar isi, subyek bahasan dan sikap keagamaan falsafah dan para failasuf. Karena itu pembahasan tentang falsafah dapat diharapkan menjadi pengungkapan secara padat dan mampat tentang peta dan perjalanan pemikiran Islam di antara sekalian mereka yang terlibat.

Sebelum yang lain-lain, di sini harus ditegaskan bahwa sumber dan pangkal tolak falsafah dalam Islam adalah ajaran Islam sendiri sebagaimana terdapat dalam al-Qur'ân dan Sunnah. Para failasuf dalam lingkungan agama-agama yang lain, sebagaimana ditegaskan oleh R.T. Wallis, adalah orang-orang yang berjiwa keagamaan (*religious*), sekalipun berbagai titik pandangan keagamaan mereka cukup banyak berbeda, jika tidak justru berlawanan, dengan kalangan ortodoks.[336] Dan tidak mungkin menilai bahwa falsafah Islam adalah *carbon copy* pemikiran Yunani atau Hellenisme.[337]

Meskipun begitu, kenyataannya ialah kata Arab "*falsafah*" sendiri dipinjam dari kata Yunani yang sangat terkenal, "*philosophia*", yang berarti kecintaan kepada kebenaran (*wisdom*). Dengan sedikit perubahan, kata "falsafah" itu diindonesiakan menjadi "filsafat" atau, akhir-akhir ini, juga "filosofi" (karena adanya pengaruh ucapan Inggris, "*philosophy*"). Dalam ungkapan Arabnya yang lebih "asli", cabang ilmu tradisional Islam ini disebut *'ulûm al-ẖikmah,* atau secara singkat "*al-ẖikmah*" (padanan kata Yunani "*sophia*"), yang artinya ialah "kebijak-

---

[336]R. T. Wallis, *Neo Platonism* (London: Gerlad Duckworth & Company Limited, 1972), h. 164.

[337]C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Croom Helm, 1988). h. 28.

sanaan" atau, lebih tepat lagi, "kawicaksanaan" (Jawa) atau "*wisdom*" (Inggris). Maka "*failasuf*" (ambilan dari kata Yunani "*philosophos*", pelaku falsafah), disebut juga "*al-hâkim*" (ahli hikmah atau orang bijaksana), dengan bentuk jamak "*al-hukamâ*".

Dari sepintas riwayat kata "*falsafah*" itu kiranya menjadi jelas bahwa disiplin ilmu keislaman ini, meskipun memiliki dasar yang kokoh dalam sumber-sumber ajaran Islam sendiri, banyak mengandung unsur-unsur dari luar, terutama Hellenisme atau dunia pemikiran Yunani.[338] Di sinilah pangkal kontroversi yang ada sekitar falsafah: sampai di mana agama Islam mengizinkan adanya masukan dari luar, khususnya jika datang dari kalangan yang tidak saja bukan "*ahl al-kitâb*" seperti Yahudi dan Kristen, tetapi malahan dari orang-orang Yunani Kuno yang "*pagan*❾ atau musyrik (penyembah binatang). Beberapa ulama ortodoks, seperti Ibn Taymîyah dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (salah seorang pengarang tafsir *Jalâlayn*), menunjuk kemusyrikan orang-orang Yunani itu sebagai salah satu alasan keberatan mereka terhadap falsafah. Tetapi sebelum membahas lebih jauh segi-segi polemis ini, lebih dahulu dibahas pertumbuhan falsafah dalam sejarah pemikiran Islam.

Pertumbuhan

Falsafah tumbuh sebagai hasil interaksi intelektual antara bangsa Arab Muslim dengan bangsa-bangsa sekitarnya. Khususnya interaksi mereka dengan bangsa-bangsa yang ada di sebelah utara Jazirah Arabia, yaitu bangsa-bangsa Syria, Mesir, dan Persia.

Interaksi itu berlangsung setelah adanya pembebasan-pembebasan (*al-futûhât*) atas daerah-daerah tersebut segera setelah wafat Nabi s.a.w., di bawah para khalifah. Daerah-daerah yang segera dibebaskan oleh orang-orang Muslim itu adalah daerah-daerah yang telah lama mengalami

---

[338]Istilah "Hellenisme" pertama kali diperkenalkan oleh ahli sejarah dari Jerman, J. G. Droysen. Ia menggunakan perkataan "Hellenismus" sebagai sebutan untuk masa yang dianggapnya sebagai periode peralihan antara Yunani Kuno dan dunia Kristen. Droysen lupa akan peranan Roma dalam agama Kristen (dan membatasi seolah-olah hanya Yunani saja yang berperan). Namun ia diakui telah berhasil mengidentifikasi suatu kenyataan sejarah yang amat penting. Biasanya yang disebut zaman Hellenik yang merupakan peralihan itu ialah masa sejak tahun 323 sampai 30 S.M. atau dari saat kematian Iskandar Agung sampai penggabungan Mesir ke dalam kekaisaran Romawi. Sebab dalam periode itu muncul banyak kerajaan di sekitar Laut Tengah, khususnya pesisir timur dan selatan seperti Syria dan Mesir, yang diperintah oleh bangsa Make-donia dari Yunani. Akibatnya, mereka ini membawa berbagai perubahan besar dalam banyak bidang di kawasan itu, antara lain bahasa (daerah-daerah itu didominasi Bahasa Yunani) dan pemikiran (ilmu pengetahuan Yunani, terutama falsafahnya, diserap oleh daerah-daerah itu melalui berbagai cara). (Lihat *Britannica*. s.v. "Hellenic Age").

kkkkkkkkkkk

Hellenisasi. Lebih dari itu, kecuali Persia, daerah-daerah yang kemudian menjadi pusat-pusat Peradaban Islam itu adalah daerah-daerah yang telah terlebih dahulu mengalami Kristenisasi. Bahkan sebenarnya daerah-daerah Islam sampai sekarang ini, sejak dari Irak di timur sampai ke Spanyol di barat, adalah praktis bekas daerah agama Kristen, termasuk *heartland*-nya, yaitu Palestina. Daerah-daerah itu, di bawah kekuasaan pemerintahan orang-orang Muslim, selanjutnya mengalami proses Islamisasi. Tetapi proses itu berjalan dalam jangka waktu yang panjang, selama berabad-abad, dan secara damai. Bahkan daerah-daerah Kristen itu tidak hanya mengalami proses Islamisasi, tetapi juga Arabisasi, di samping adanya daerah-daerah yang memang sejak jauh sebelum Islam secara asli merupakan daerah suku Arab tertentu seperti Libanon (keturunan suku Banî Ghassân yang Kristen, satelit Romawi).

Berkat politik keagamaan para penguasa Muslim yang berdasarkan konsep toleransi Islam, sampai sekarang masih banyak kantong-kantong minoritas Kristen dan Yahudi yang tetap bertahan dengan aman. Kare-na adanya konsep Islam tentang kontinuitas agama-agama (agama Nabi Muhammad adalah kelanjutan agama para nabi sebelumnya, khususnya Nabi-nabi lbrâhîm, Ismâ'îl, Is<u>h</u>âq, Ya'qûb atau Isrâ'îl, Mûsâ dan 'Îsâ —Yahudi dan Kristen),[339] orang-orang Muslim menyimpan rasa dekat atau afinitas tertentu kepada mereka itu. Dan rasa dekat itu ikut mela-hirkan adanya sikap-sikap toleran, simpatik dan akomodatif terhadap mereka dan pikiran-pikiran mereka. (Toleransi dan sikap akomodatif Islam ini ternyata kelak menimbulkan situasi ironis di zaman modern, akibat adanya kolonialisme Barat, seperti adanya hubungan tidak mudah antara kaum Muslim dengan kaum Yahudi di Palestina, dengan kaum Maronite di Libanon, dan dengan kaum Koptik di Mesir).

Toleransi dan keterbukaan orang-orang Islam dalam melihat kaum agama lain, khususnya Ahli Kitab tersebut mendasari adanya interaksi intelektual yang positif di kalangan mereka, dengan sedikit sekali kemasukan unsur prasangka yang berlebihan. Di samping itu, dan sebagaimana telah dikemukakan dalam pembahasan kita tentang Islam dan pengembangan ilmu pengetahuan yang lalu, kelebihan orang-orang

[339]"Sesungguhnya telah Kami wahyukan kepada engkau (Muhammad) seperti yang telah Kami wahyukan kepada Nû<u>h</u> dan para nabi sesudahnya, dan seperti yang telah Kami wahyukan kepada Ibrâhîm, Ismâ'îl, Is<u>h</u>âq, Ya'qûb dan kelompok-kelompok (para nabi), serta kepada 'Îsâ, Ayyûb, Yûnus, Hârûn dan Sulaymân. Telah pula Kami berikan kepada Dâwûd (kitab) Zabûr. Juga kepada para rasul yang telah Kami kisahkan mereka itu kepadamu (Muhammad) sebelumnya, dan para rasul yang tidak Kami kisahkan mereka itu kepadamu. Dan sungguh Allah telah berbicara (langsung) kepada Mûsâ." (Q., s. al-Nisâ'/4:163-164).

Muslim Arab itu ialah kepercayaan kepada diri sendiri yang sedemikian mantap. Kemantapan itu kemudian memancar pada sikap-sikap mereka yang positif kepada bangsa-bangsa dan budaya-budaya lain, dengan kesediaan yang besar untuk menyerap dan mengadopsinya sebagai milik sendiri. Posisi psikologis yang menguntungkan itu berada tidak hanya dalam hubungannya dengan kaum Ahli Kitab yang memang dekat dengan orang-orang Muslim, tetapi juga dengan kelompok-kelompok keagamaan lain, seperti kaum Majusi (orang-orang Persi pengikut ajaran Zoroaster) dan kaum Sabean dari Harran, di utara Mesopotamia. Sebab sekalipun ilmu pengetahuan Yunani merupakan bagian paling penting ilmu pengetahuan yang diserap orang-orang Muslim Arab, namun mereka ini juga dengan penuh kebebasan dan kepercayaan diri menyerap dari orang-orang Majusi dan Sabean tersebut tadi, bahkan juga dari orang-orang Hindu dan Cina. Karena *futû<u>h</u>ât,* bangsa-bangsa non-Muslim itu berada di bawah kekuasaan politik orang-orang Arab Muslim. Tetapi biarpun orang-orang Arab itu memiliki keunggulan militer dan politik, mereka tetap menunjukkan sikap-sikap penuh penghargaan dan pengertian kepada bangsa-bangsa dan budaya-budaya (termasuk agama-agama) yang mereka kuasai. Hasilnya ialah, seperti dikatakan Halkin sebagai berikut (kutipan yang penting untuk memahami pembahasan):

> It is to the credit of the Arabs that although they were the victors militarily and politically, they did not regard the civilization of the vanquished lands with contempt. The riches of Syrian, Persian, and Hindu cultures were no sooner discovered than they were adapted into Arabic. Caliphs, governors, and others patronized scholars who did the work of translation, so that a vast body of non-Islamic learning became accessible in Arabic. During the ninth and tenth centuries, a steady flow of works on Greek medicine, physics, astronomy, mathematics, and philosophy, Persian belles-lettres, and Hindu mathematics and astronomy poured into Arabic.[340]
> (... Adalah jasa orang-orang Arab bahwa sekalipun mereka itu para pemenang secara militer dan politik, mereka tidak meman-dang hina peradaban negeri-negeri yang mereka taklukkan. Kekayaan budaya-budaya Syria, Persia, dan Hindu mereka salin ke bahasa Arab segera setelah diketemukan. Para khalifah, guber-nur, dan tokoh-tokoh yang lain menyantuni para sarjana yang melakukan tugas penerjemahan, sehingga kumpulan ilmu bukan-Islam yang luas dapat diperoleh dalam bahasa Arab. Selama abad-abad kesembilan dan kesepuluh, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu-ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika, dan falsafah dari Yunani, sastra dari Persia, serta matematika

[340]Abraham S, Halkin, "The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion" dalam Leo W. Schwarz, ed., *Great Ages & Ideas of the Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956), hh. 218-219.

dan astronomi dari Hindu tercurah ke dalam bahasa Arab).

Interaksi intelektual orang-orang Muslim dengan dunia pemikiran Hellenik terutama terjadi antara lain di Iskandaria (Mesir), Damaskus, Antioch dan Ephesus (Syria), Harran (Mesopotamia) dan Jundisapur (Persia). Di tempat-tempat itulah lahir dorongan pertama untuk kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya falsafah dan ilmu pengetahuan Yunani Kuno, yang kelak didukung dan disponsori oleh para penguasa Muslim.

Suatu hal yang patut sekali mendapat perhatian lebih besar di sini ialah suasana kebebasan intelektual di zaman klasik Islam itu. Interaksi positif antara orang-orang Arab Muslim dengan kalangan non-Muslim itu dapat terjadi hanya dalam suasana penuh kebebasan, toleransi dan keterbukaan. Sebab meskipun orang-orang Arab itu mempunyai ajaran agamanya yang sangat tegas dan gam-blang, dengan penuh lapang dada membiarkan semua kegiatan intelektual di pusat-pusat yang ada sejak sebelum kedatangan dan pembebasan oleh mereka. Seperti dikatakan oleh C.A. Qadir:

> "…the centers of learning led by the Christians continued to function unmolested even after they were subjugated by the Muslims. This indicates not only the intellectual freedom that prevailed under Muslim rule in those days, but also testifies to the Muslims' love of knowledge and the respect they paid to the scholars irrespective to their religion."[341]
>
> (…pusat-pusat pengajaran yang dipimpin oleh orang-orang Kris-ten terus berfungsi tanpa terusik bahkan setelah mereka ditakluk-kan oleh orang-orang Muslim. Ini menunjukkan tidak saja kebe-basan intelektual yang terdapat di mana-mana di bawah pemerin-tahan Islam zaman itu, tetapi juga membuktikan kecintaan orang-orang Muslim kepada ilmu dan sikap hormat yang mereka berikan kepada sarjana tanpa mempedulikan agama mereka).

Interaksi intelektual itu memperoleh wujudnya yang nyata semenjak masa dini sekali sejarah Islam. Disebut-sebut bahwa al-Hârits ibn Qalâdah, seorang Sahabat Nabi, sempat mempelajari ilmu kedokteran di Jundisapur, Persia, tempat berkumpulnya beberapa failasuf yang dikutuk gereja Kristen karena dituduh telah melakukan bid'ah. Disebut-sebut juga bahwa Khâlid ibn Yazîd (ibn Mu'âwiyah) dan Ja'far al-Shâdiq sempat mendalami alkemi (*al-kimyâ'*) yang menjadi cikal bakal ilmu kimia modern.[342] Bahkan, seorang khalifah Banî Umayyah, Marwân ibn al-Hakam (683-685 M), memerintahkan agar buku

---

[341]Qadir, *op. cit.,* h. 34.

[342]Drs. Hasyim Asy'arî MA, *Bahasa Arab dan Perkembangan Ilmu Pengetahuan* (makalah dalam seminar tentang Bahasa Arab, Fakultas Sastra, UGM, Yogyakarta, 15-16 Oktober 1988).

kedokteran oleh Hârûn, seorang dokter dari Iskandaria Mesir, diterjemahkan dari bahasa Suryânî (Syriac) ke bahasa Arab.[343]

Harus diketahui, dalam pembagian ilmu pengetahuan zaman itu, baik ilmu kedokteran maupun alkemi, sebagaimana juga metafisika, matematika, astronomi, bahkan musik dan puisi, dan seterusnya, termasuk falsafah. Sebab istilah falsafah itu, dalam pengertiannya yang luas, mencakup bidang-bidang yang sekarang bisa disebut sebagai "ilmu-pengetahuan umum", yakni bukan "ilmu pengetahuan agama", yaitu dunia kognitif yang dasar perolehannya bukan wahyu tetapi akal, baik dari penalaran deduktif maupun dari penyimpulan empiris. Ini penting disadari, antara lain untuk dapat dengan tepat melihat segi-segi mana dari sistem falsafah itu yang kontroversial karena dipersoalkan oleh kalangan ortodoks. Umumnya mereka ini, seperti Ibn Taymîyah dan lain-lain, menolak yang bersifat penalaran murni dan deduktif, dalam hal ini khususnya metafisika *(al-falsafah al-ûlâ*), karena dalam banyak hal menyangkut bidang yang bagi mereka merupakan wewenang agama. Tetapi mereka membenarkan yang induktif dan empiris.

Neoplatonisme

Dari berbagai unsur pikiran Hellenik, Platonisme Baru (Neoplato-nisme) adalah salah satu yang paling berpengaruh dalam sistem falsafah Islam. Neoplatonisme sendiri merupakan falsafah kaum musyrik (*pagan*), dan rekonsiliasinya dengan suatu agama wahyu menimbulkan masalah besar. Tapi sebagai ajaran yang berpangkal pada pemikiran Plotinus (205-270 M), sebetulnya Neoplatonisme mengandung unsur yang memberi kesan tentang ajaran *tawḫîd.* Sebab Plotinus—yang diperkirakan sebagai orang Mesir hulu yang mengalami Hellenisasi di kota Iskandaria itu—mengajarkan konsep tentang "Yang Esa" *(the One)* sebagai prinsip tertinggi atau sumber penyebab *(sabab, cause).* Lebih dari itu, Plotinus dapat disebut sebagai seorang mistikus, tidak dalam arti "irrasionalis", "*occultists*" ataupun "guru ajaran esoterik", tetapi dalam artinya yang terbatas kepada seseorang yang mempercayai dirinya telah mengalami penyatuan dengan Tuhan atau "Kenyataan Mutlak."[344] Untuk memahami sedikit lebih lanjut ajaran Plotinus, kita perlu memperhatikan beberapa unsur dalam ajaran-ajaran Plato, Aristoteles, Pythagoras (baru) dan kaum Stoic.

Plato membagi kenyataan kepada yang bersifat "akali" *(ideas, intelligibles)* dan yang bersifat "inderawi" *(sensibles),* dengan pengertian bahwa yang akali itulah yang sebenarnya ada *(ousia),* jadi juga yang abadi dan tak berubah.

[343]Qadir, *op. cit.,* h. 34.
[344]Wallis, *op. cit.,* h. 3.

Termasuk di antara yang akali itu ialah konsep tentang "Yang Baik", yang berada di atas semuanya dan disebut sebagai berada di luar yang ada *(beyond being, epekeina ousias).* "Yang Baik" ini kemudian diidentifikasi sebagai "Yang Esa", yang tak terjangkau dan tak mungkin diketahui.

Selanjutnya, mengenai wujud inderawi, Plato menyebutkannya sebagai hasil kerja suatu "seniman ilahi" *(divine artisan, demiurge)* yang menggunakan wujud kosmos yang akali sebagai model karyanya. Di samping membentuk dunia fisik, *demiurge* juga membentuk jiwa kosmis dari jiwa atau ruh individu yang tidak akan mati. Jiwa kosmis dan jiwa individu yang immaterial dan substansial itu merupakan letak hakikatnya yang bersifat ada sejak semula *(pre-existence)* dan akan ada untuk selamanya *(post-existence immortality*), yang semuanya tunduk kepada hukum reinkarnasi.

Dari Aristoteles, unsur terpenting yang diambil Plotinus ialah doktrin tentang Akal (*nous*) yang lebih tinggi daripada semua jiwa. Aristoteles mengisyaratkan bahwa hanya Akallah yang tidak bakal mati (*immortal*), sedangkan wujud lainnya hanyalah "bentuk" luar, sehingga tidak mungkin mempunyai eksistensi terpisah. Aristoteles juga menerangkan bahwa "dewa tertinggi" *(supreme deity)* ialah akal yang selalu merenung dan berpikir tentang dirinya. Kegiatan kognitif Akal itu berbeda dari kegiatan inderawi, karena obyeknya, yaitu wujud akali yang immaterial, adalah identik dengan tindakan Akal untuk menjangkau wujud itu.

Dualisme Plato di atas kemudian diusahakan penyatuannya oleh para penganut Pythagoras (baru), dan diubah menjadi monisme dan berpuncak pada konsep tentang adanya Yang Esa dan serba maha transenden. Ini melengkapi ajaran kaum Stoic yang di samping materialistik tapi juga immanentistik, yang mengajarkan tentang kemahaberadaan (*omnipresence*) Tuhan dalam alam raya.[345]

Kesemua unsur tersebut digabung dan diserasikan oleh Plotinus, dan menuntunnya kepada ajaran tentang tiga hipotesa atau prinsip di atas materi, yaitu Yang Esa atau Yang Baik, Akal atau Intelek, dan Jiwa.[346]

Aristotelianisme

Telah dinyatakan bahwa Neoplatonisme cukup banyak mempengaruhi falsafah Islam. Tetapi sebenarnya Neoplatonisme yang sampai ke tangan orang-orang Muslim, berbeda dengan yang sampai ke Eropa sebelumnya, yang telah tercampur dengan unsur-unsur kuat Aristotelianisme. Bahkan sebetulnya para failasuf Muslim justru memandang Aristoteles sebagai "guru pertama" (*al-*

---

[345]Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy,* s.v. "Plotinus".

[346]I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists* (London: George Allen & Unwin, 1982), h. 34.

mu'allim al-awwal), yang menunjukkan rasa hormat mereka yang amat besar, dan dengan begitu juga pengaruh Aristoteles kepada jalan pikiran para failasuf Muslim yang menonjol dalam falsafah Islam.

Neoplatonisme sendiri, sebagai gerakan, telah berhenti semenjak jatuhnya Iskandaria di tangan orang-orang Arab Muslim pada tahun 642.[347] Sebab, sejak itu yang dominan ialah falsafah Islam, yang daerah pengaruhnya meliputi hampir seluruh bekas daerah Hellenisme.

Tetapi sebelum gerakan Neoplatonis itu mandeg, ia harus terlebih dahulu bergulat dan berhadapan dengan agama Kristen. Dan interaksi-nya dengan agama Kristen itu tidak mudah, dengan ciri pertentangan yang cukup nyata. Salah seorang tokohnya yang harus disebut di sini ialah pendeta Nestorius, patriark Konstantinopel, yang karena menganut Neoplatonisme dan melawan ajaran gereja terpaksa lari ke Syria dan akhirnya ke Jundisapur di Persia.[348]

Sebenarnya Neoplatonisme sebagai falsafah musyrik memang mendapat perlakuan yang berbeda-beda dari kalangan agama. Orang-orang Kristen zaman itu, dengan doktrin Trinitasnya, tidak mungkin luput dari memperhatikan betapa tiga hipotesa Plotinus tidak sejalan, atau bertentangan dengan Trinitas Kristen. Polemik-polemik yang terjadi tentu telah mendapatkan jalannya ke penulisan. Maka orang-orang Muslim, melalui tulisan-tulisan dalam bahasa Suryânî yang disalin ke bahasa Arab, mewarisi versi Neoplatonisme yang berbeda, yaitu Neoplatonisme dengan unsur kuat Aristotelianisme.[349] Menurut pelukisan F.E. Peters, mengutip kitab *al–Fihrist* oleh Ibn al-Nadîm,

> The Arab version of the arrival of the Aristotelian corpus in the Islamic world has to do with the discovery of manuscripts in a deserted house. Even if true, the story omits two very important details which may be supplied from the sequel: first, the manuscripts were certainly not written in Arabic; second, the Arabs discovered not only Aristotle but a whole series of commentators as well.[350]
>
> (Versi Arab tentang datangnya karya-karya Aristoteles di dunia Islam ada kaitannya dengan diketemukannya naskah-naskah di suatu rumah kosong. Seandainya benarpun, kisah itu menghilangkan dua rinci yang penting yang bisa dilengkapkan dari jalan cerita: pertama, naskah-naskah itu pastilah tidak tertulis dalam Bahasa Arab; kedua, orang-orang Arab itu tidak hanya menemukan Aristoteles tetapi juga seluruh rangkaian para penafsir).

---

[347]Edwards, *loc. cit.*

[348]Qadir, *op. cit.,* h. 32.

[349]Netton, *op. cit.,* h. 33.

[350]F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University Press, 1986), h. 7.

qqqqqqqqqqq

Ini berarti pikiran-pikiran Aristoteles yang sampai ke tangan orang-orang Muslim sudah tidak "asli" lagi, melainkan telah tercampur dengan tafsiran-tafsirannya. Karena itu, meskipun orang-orang Muslim sedemikian tinggi menghormati Aristoteles dan menamakannya "guru pertama", namun yang mereka ambil bukan hanya pikiran-pikirannya, melainkan justru kebanyakan adalah pikiran, pemahaman, dan tafsiran orang lain terhadap ajaran Aristoteles. Singkatnya, memang bukan Aristoteles sendiri yang berpengaruh besar kepada falsafah dalam Islam, tetapi *Aristotelianisme*. Apalagi jika diingat bahwa orang-orang Muslim menerima pikiran Yunani itu lima ratus tahun setelah fase terakhir perkembangannya di Yunani sendiri, dan setelah dua ratus tahun pikiran itu digarap dan diolah oleh para pemikir Kristen Syria.

Menurut Peters lebih lanjut, paham Kristen telah mencuci bersih tendensi "eksistensial" falsafah Yunani, sehingga ketika diwariskan kepada orang-orang Arab Muslim, falsafah itu menjadi lebih berorientasi pedagogik, bermetode skolastik, dan berkecenderungan logik dan metafisik. Khususnya logika Aristoteles (*al-manthiq al-Aristhî*) sangat berpengaruh kepada pemikiran Islam melalui ilmu kalam. Karena banyak menggunakan penalaran logis menurut metodologi Aristoteles itu, ilmu *Kalâm* yang mulai nampak sekitar abad VIII dan menonjol pada abad IX itu disebut juga sebagai suatu versi teologi alamiah (*natural theology, al-kalâm al-thâbi'î*, sebagai bandingan *al-kalâm al-Qur'ânî*) di kalangan orang-orang Muslim.[351]

Penutup

Sebagaimana telah diisyaratkan, orang-orang Muslim berkenalan dengan ajaran Aristoteles dalam bentuknya yang telah ditafsirkan dan diolah oleh orang-orang Syria, dan itu berarti masuknya unsur-unsur Neoplatonisme. Maka cukup menarik bahwa sementara orang-orang Muslim begitu sadar tentang Aristoteles dan apa yang mereka anggap sebagai ajaran-ajarannya, namun mereka tidak sadar, atau sedikit sekali mengetahui adanya unsur-unsur Neoplatonisme di dalamnya. Ini menyebabkan sulitnya membedakan antara kedua unsur Hellenisme yang paling berpengaruh kepada falsafah Islam itu, karena memang terkait satu sama lainnya.

Sekalipun begitu masih dapat dibenarkan melihat adanya pengaruh khas Neoplatonisme dalam dunia pemikiran Islam, seperti yang kelak muncul dengan jelas dalam berbagai paham Tasawuf. Ibn Sînâ, misalnya, dapat dikatakan seorang Neoplatonis, disebabkan ajarannya tentang

[351] *Ibid.*, h. xx-xxxi (Introduction).

rrrrrrrrrr

mistik perjalanan ruhani menuju Tuhan seperti yang dimuat dalam kitabnya, *Ishârât*. Dan memang Neoplatonisme yang spiritualistis itu banyak mendapatkan jalan masuk ke dalam ajaran-ajaran Sufi. Yang paling menonjol ialah yang ada dalam ajaran sekelompok orang-orang Muslim yang menamakan diri mereka *Ikhwân al-Shafâ* (secara longgar: Persaudaraan Suci).[352]

Kita sepenuhnya dapat berbicara tentang pengaruh besar Aristotelianisme, yaitu dari sudut kenyataan bahwa kaum Muslim banyak memanfaatkan metode berpikir logis menurut logika formal (silogisme) Aristoteles. Cukup sebagai bukti betapa jauhnya pengaruh ajaran Aristoteles ini ialah populernya ilmu manthiq di kalangan orang-orang Islam. Sampai sekarang masih ada dari kalangan *'ulamâ'* kita yang menulis tentang manthiq, seperti K.H. Bishri Musthafa dari Rembang. Tambahan lagi, ilmu manthiq juga masih diajarkan di beberapa pesantren. Memang telah tampil beberapa *'ulamâ'* di masa lalu yang mencoba meruntuhkan ilmu manthiq (seperti Ibn Taymîyah dengan kitabnya, *Naqdl al-Manthiq* dan al-Suyûthî dengan kitabnya, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm*). Tetapi bahkan al-Ghazâlî-pun, meski telah berusaha menghancurkan falsafah dari segi metafisikanya, adalah seorang pembela ilmu manthiq yang gigih, dengan kitab-kitabnya seperti *Mi'yar al-'Ilm* dan *Mihakk al-Nadhar*. Bahkan kitabnya, *al-Qisthâs al-Mustaqîm,* dinilai dan dituduh Ibn Taymîyah sebagai usaha pencampuradukan tak sah ajaran Nabi dengan falsafah Aristoteles, karena uraian-uraian keagamaannya, dalam hal ini ilmu fiqh, yang menggunakan sistem ilmu manthiq.

Tetapi, seperti telah dikemukakan di atas, adalah mustahil melihat falsafah Islam sebagai *carbon copy* Hellenisme. Pasalnya, semua pemikir Muslim meski terdapat variasi, berpandangan bahwa wahyu adalah sumber ilmu pengetahuan, dan, karena itu, mereka juga membangun berbagai teori tentang kenabian, seperti yang dilakukan Ibn Sinâ dengan risalahnya yang terkenal, *Itsbât al-Nubuwwât*. Mereka juga mencurahkan banyak tenaga untuk membahas kehidupan sesudah mati, suatu hal yang tidak terdapat padanannya dalam Hellenisme, kecuali dengan sendirinya pada kaum Hellenis Kristen. Para failasuf Muslim juga membahas masalah baik dan buruk, pahala dan dosa, tanggungjawab pribadi di hadapan Allah, kebebasan dan keterpaksaan (determinisme), asal usul penciptaan dan seterusnya, yang kesemuanya itu merupakan bagian integral dari ajaran Islam, dan sedikit sekali terdapat hal serupa dalam Hellenisme.[353]

---

[352]Pembahasan tentang kelompok ini yang cukup lengkap ialah yang dilakukan Netton. *op. cit.*

[353]Qadir, *op. cit.,* h. 28.

ssssssssss

Lebih lanjut, falsafah kemudian mempengaruhi ilmu *kalâm*. Meski begitu, lagi-lagi, tidaklah benar memandang ilmu kalam sebagai jiplakan belaka dari falsafah. Justru dalam ilmu kalam orisinalitas kaum Muslim nampak nyata. Seperti dikatakan William Lane Craig, berikut ini:

> ... the kalam argument as a proof for God's existence originated in the minds of medieval Arabic theologians, who bequeathed to the West, where it became the center of hotly disputed controversy. Great minds on both sides were ranged against each other: al-Ghazali versus Ibn Rushd, Saadia versus Maimonides, Bonaventure versus Aquinas. The central issue in this entire debate was whether the temporal series of past events could be actually infinite.[354]
>
> (... argumen *kalâm* sebagai bukti adanya Tuhan berasal dari dalam pikiran para teolog Arab zaman pertengahan, yang menyu-sup ke Barat, di mana ia menjadi pusat kontroversi yang diper-debatkan secara hangat. Pemikir-pemikir dari dua pihak berha-dapan satu sama lain: al-Ghazâlî lawan Ibn Rusyd, Saadia lawan Mûsâ ibn Maymûn, Bonaventure lawan Aquinas. Persoalan pokok dalam seluruh debat itu ialah apakah rentetan zaman dari kejadian masa lampau itu dapat secara aktual tak terbatas).

Ilmu *kalâm* adalah unik dalam pemikiran umat manusia. Ia merupakan sumbangan Islam dalam dunia falsafah yang paling orisinal. Argumen-argumen yang dikembangkan dalam ilmu kalam menerobos dunia pemikiran Barat, sebagaimana banyak pikiran-pikiran Islam yang lain, meskipun hanya sedikit dari orang-orang Barat yang mengakuinya. Berkenaan dengan ini, Craig mengatakan lebih lanjut:

> The Jewish thinkers fully participated in the intellectual life of the Muslim society, many of them writing in Arabic and translating Arabic works into Hebrew. And the Christians in turn read and translated works of these Jewish thinkers. The *kalâm* argument for the beginning of the universe became a subject heated debate, being opposed by Aquinas, but adopted and supported by Bonaventure. The philosophical argument from necessary and possible being was widely used in various forms and eventually became the key Thomist argument for God's existence. Thus it was that the cosmological argument came to the Latin speaking theologians of the West, who receive in our Western culture a credit for originality that they do not fully deserve, since they inherited these arguments from the Arabic theologians and philosophers, whom we tend unfortunately to neglect.[355]
>
> (Para pemikir Yahudi berpartisipasi sepenuhnya dalam kehidupan intelektual masyarakat Muslim, banyak di antara mereka yang menulis

[354]William Craig, *Kalâm* Cosmological Argument (London: The Macmillan Press Ltd, 1979), "preface".

[355]*Ibid.,* h. 18.

dalam bahasa Arab dan menerjemahkan karya-karya Arab ke dalam Bahasa Ibrani. Dan orang-orang Kristen kemudian membaca dan menterjemahkan karya-karya para pemikir Yahudi itu. Argumen *kalâm* bagi permulaan adanya alam raya menjadi perdebatan yang panas, karena ditentang oleh Aquinas namun digunakan dan didukung oleh Bonaventure. Argumen falsafah dari wujud pasti (*wâjib*) dan wujud mungkin (*mumkin*) banyak digunakan dalam berbagai bentuk dan akhirnya menjadi kunci argumen Thomis untuk adanya Tuhan. Begitulah, bahwa argumen kosmologis itu sampai ke para teolog berbahasa Latin, yang dalam budaya Barat kita mereka itu menerima pengakuan untuk orisinalitas, yang mereka sendiri tidak sepenuhnya berhak, karena mereka mewarisi argumen-argumen itu dari para teolog dan failasuf Arab, yang sayangnya cenderung kita lupakan).

Sebagaimana telah menjadi pokok pembicaraan buku William Craig yang dikutip itu, argumen-argumen kosmologis *kalâm* ternyata kini banyak mendapatkan dukungan temuan-temuan ilmiah modern. Teori *big bang* dari Chandrasekbar (pemenang hadiah Nobel), temuan-temuan astronomi modern, dan konsep waktu dari Newton dan Einstein, semuanya itu, menurut Craig, mendukung argumen kosmologi ilmu kalam tentang adanya Tuhan yang "*personal*", yang telah menciptakan alam raya ini:

> We have thus concluded to a personal Creator of the universe who exists changelessly and independently prior to creation and in time subsequent to creation. This is a central core of what theists mean by "God"...The *kalâm* cosmological argument leads us to a personal Creator of the universe ... [356]
>
> (Dengan begitu kita telah menyimpulkan adanya *Khâliq* yang personal bagi alam raya, yang ada tanpa berubah dan berdiri sendiri sebelum penciptaan alam dan dalam waktu sesudah penciptaan itu. Inilah inti pusat apa yang oleh kaum teis dimaksudkan dengan "Tuhan" ...Argumen kosmologi *kalâm* membimbing kita ke arah adanya *Khâliq* yang berpersonal bagi alam raya ...)

Adakah membuktikan adanya Tuhan yang *personal* itu yang menjadi titik perhatian sentral falsafah dan *kalâm*? Setelah membukti-kan dengan dalil-dalil dan argumen-argumen yang mantap, para failasuf dan *mutakallim* beralih ke usaha memahami makna wujudnya Tuhan itu bagi manusia, kemudian dikembangkan menjadi dalil-dalil dan argumen-argumen untuk mendukung kebenaran agama. Seperti ditegaskan oleh Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqâl*, kegiatan berfalsafah adalah benar-benar pelaksanaan perintah Allah dalam Kitab Suci. Maka, kata Ibn Rusyd, falsafah dan agama atau *syarî'ah* adalah dua saudara kandung, sehingga merupakan suatu kezaliman besar jika antara keduanya

---

[356]*Ibid.*, h. 15.

dipisahkan. Hanya memang, kata Ibn Rusyd lagi, terdapat kalangan agama yang karena ketidaktahuannya memusuhi falsafah, dan terhadap kalangan falsafah yang juga karena ketidaktahuannya memusuhi *syarî'ah*. Ibn Rusyd sendiri adalah seorang failasuf yang amat mendalami *syarî'ah*.

vvvvvvvvvvv

DISIPLIN ILMU KEISLAMAN TRADISIONAL: FIQH

(Tinjauan dari Segi Makna Kesejarahan)

DARI empat disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan–ilmu fiqh (*'ilm al-fiqh*), ilmu kalam (*'ilm al-kalâm*), ilmu tasawuf (*'ilm al-tashawwuf*) dan falsafah (*al-falsafah* atau *al-hikmah*)–[357], fiqh adalah yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang Muslim akan agama mereka, sehingga paling banyak membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka. Kenyataan ini dapat dikembalikan kepada berbagai proses sejarah pertumbuhan masyarakat Muslim masa lalu, juga kepada sebagian dari inti semangat ajaran agama Islam sendiri.

Salah satu karakteristik historis agama Islam ialah kesuksesan yang cepat luar biasa dalam ekspansi militer dan politik.[358] Ada indikasi bahwa ekspansi militer ke luar Jazirah Arabia itu mula-mula dilakukan dalam keadaan terpaksa

---

[357]Dari empat disiplin ilmu keislaman tradisional itu masing-masing dapat diidentifikasikan sebagai berikut: ilmu fiqh merupakan disiplin dengan bidang garapan segi-segi eksoteris (lahiriah) agama, terutama aspek hukum dari amalan keagamaan. Para ahli fiqh juga disebut *ahl al-zhawâhir* (kelompok eksoteris). Ilmu tasawuf memperhatikan segi-segi esoteris (kedalaman, kebatinan), dan para ahli tasawuf disebut *ahl al-bawâthin* (kelompok esoteris). Ilmu *kalâm* menggarap segi-segi rasional, namun tetap lebih mengutamakan wahyu, sedangkan falsafah menggarap segi-segi spekulatif dengan kecenderungan kuat kepada metode interpretasi metaforis kepada teks-teks suci. Dari keempatnya itu, falsafah adalah yang paling kontroversial, disebabkan sandarannya kepada falsafah Yunani yang amat jauh. Namun ada bagian dari falsafah yang diterima hampir universal di kalangan orang-orang Muslim, yaitu logika formal (silogisme) Aristoteles, yang dalam peradaban Islam dikenal dengan ilmu manthiq (lengkapnya, *'ilm al-manthiq al-Aristhî*). Al-Ghazâlî pun, yang terkenal telah berusaha merubuhkan falsafah, menaruh kepercayaan besar kepada ilmu manthiq ini.

[358]Seperti halnya dengan Nabi Mûsâ a.s. dan beberapa Nabi yang lain, Nabi Muhammad dikenal dalam sosiologi agama sebagai 'nabi bersenjata' (*armed pro-phet*). Tapi jauh melampaui "prestasi" Nabi Mûsâ a.s., Nabi Muhammad s.a.w. berhasil merampungkan hal-hal yang berlipatganda lebih besar dari yang dirampungkan oleh Nabi Mûsâ dan generasi berikutnya sampai Nabi Dâwûd a.s. Ketika Rasulullah wafat, praktis seluruh Jazirah Arabia telah tunduk kepada Madînah, dan hanya selang beberapa tahun saja sesudah itu wilayah kekuasaan politik Islam meluas sampai meliputi daerah inti peradaban manusia saat itu.

wwwwwwwwwww

dan untuk tujuan pertahanan diri.[359] Tetapi dinamika gerakan perluasan itu kemudian seperti tidak dapat dikekang, dan dalam tempo amat singkat orang-orang Muslim menguasai sepenuhnya "daerah beradab" (Oikoumene, menurut sebutan orang-orang Yunani Kuno), yang membentang dari Lautan Atlantik di barat sampai Gurun Gobi di timur. Sebuah kemaharajaan (*empire*) dunia telah lahir dengan keluasan wilayah yang tidak pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah umat manusia.

Disebabkan oleh ciri kekuasaan itu maka sejak dari semula, khususnya di kalangan kaum Sunnî, agama Islam dengan erat terkait dengan kemapanan politik. Di antara sekian banyak implikasinya ialah bahwa para pemimpin Islam, baik yang berada di lingkungan kekuasaan maupun yang menekuni bidang pemikiran, banyak sekali disibukkan oleh usaha-usaha mengatur masyarakat dan negara sebaik-baiknya. Ini mendorong munculnya perhatian amat besar untuk menggali dan mengembangkan unsur-unsur dalam ajaran agama Islam yang berhubungan dengan masalah pengaturan masyarakat dan negara.

Pangkal Pertumbuhan Fiqh

Ilmu fiqh, seperti halnya dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya, dapat dikatakan telah tumbuh semenjak masa Nabi sendiri. Jika "fiqh" dibatasi pengertiannya hanya sebagai "hukum" seperti yang sekarang umum dipahami orang, maka akar "hukum" yang amat erat kaitannya dengan kekuasaan itu berada dalam salah satu peranan Nabi sendiri selama beliau mengemban tugas suci kerasulan (*risâlah*), khususnya selama periode sesudah hijrah ke Madînah, yaitu peranan sebagai pemimpin masyarakat politik (Madînah) dan sebagai hakim pemutus perkara.[360]

---

[359]Salah satu yang mendorong orang-orang Muslim itu keluar Jazirah Arabia dan mengadakan berbagai ekspedisi militer ialah karena berita-herita yang telah beredar saat-saat terakhir hidup Nabi bahwa orang-orang Byzantium yang telah merasa terancam oleh munculnya gerakan Islam itu telah menyiapkan pasukan yang sangat besar di perbatasan utara untuk menghancurkan masyarakat Islam. Bahkan sebelum wafatnya, Rasulullah s.a.w. telah sempat mengirim ekspedisi militer ke sana. Ekspedisi yang dikirim Nabi itu kemudian ditafsirkan sebagai semacam wasiat yang harus dilaksanakan, dan itulah permulaan sekalian ekspedisi dan ekspansi militer yang terjadi selanjutnya.

[360]Kedudukan Nabi sebagai hakim pemutus perkara ini antara lain dikukuhkan dalam sebuah firman, Q., s. al-Nisâ'/4:65, "Maka demi Tuhanmu, mereka tidaklah beriman sehingga mereka berhakim kepadamu berkenaan dengan hal-hal yang diperselisihkan antara mereka, kemudian mereka tidak menemui kekerabatan dalam diri mereka atas keputusan yang telah kau ambil, dan mereka pasrah sepenuh-penuhnya." Firman ini dan lain-lainnya juga sering menjadi acuan sebagai penegasan kewajiban mengikuti Nabi melalui Sunnah yang ditinggalkan beliau.

Peranan Nabi sebagai pemutus perkara itu sendiri harus di-pandang sebagai tak terpisahkan dari fungsi beliau sebagai utusan Tuhan. Seperti halnya dengan semua penganjur agama dan moralitas, Nabi Muhammad s.a.w. membawa ajaran dengan tujuan amat penting: reformasi atau pembaharuan dan perbaikan (*ishlâh*)[361] kehidupan masyarakat. Berada dalam inti reformasi itu ialah aspirasi keruhanian (sebagai pengimbang aspirasi keduniawian semata) yang populis (cita-cita keadilan dengan semangat kuat anti elitisme dan hirarki sosial) dan yang bersifat universal (berlaku untuk semua orang, di semua tempat dan waktu).

Tetapi peranan Nabi dengan tugas kerasulan (*risâlah*) yang diembannya tidak bersangkutan dengan hal-hal kemasyarakatan semata. Dalam kesanggupan menangkap dan memahami serta mengamalkan keseluruhan makna agama yang serba segi itu ialah sesungguhnya letak perbaikan dan peningkat-an nilai kemanusiaan seseorang. Inilah kurang lebih yang dimaksudkan Nabi ketika beliau bersabda dalam sebuah Hadîts yang amat terkenal bahwa jika Tuhan menghendaki kebaikan untuk seseorang maka dibuatlah ia menjadi *fâqih* (orang yang paham) akan agamanya.[362] Demikian pula sebuah firman Ilahi yang tidak jauh maknanya dari Hadîts itu, yang menegaskan hendaknya dalam setiap masyarakat selalu ada kelompok orang yang melakukan *tafaqquh* (usaha memahami secara mendalam) tentang agamanya. *Diharapkan agar para "Spesialis" ini dapat menjalankan peran sebagai surnber kekuatan moral (moral force) masyarakat.*[363] Maka suatu masyarakat tumbuh menjadi masyarakat hukum (*legal society*), namun dasar strukturnya itu ialah hakikat suatu masyarakat akhlaq (*ethical society*).[364]

Berkenaan dengan prinsip ini al-Sayyid Sâbiq, misalnya, mengata-kan bahwa Allah mengutus Muhammad s.a.w. dengan kecenderungan suci yang lapang (*al-hanîfiyat al-samhah*). Rasulullah s.a.w. bersabda, "Agama yang paling disukai Allah ialah *al-hanîfiyat al-samhah*". Kemudian kecenderungan suci yang lapang itu dilengkapi dengan tata cara hidup praktis yang serba meliputi (*al-syarî'at al-jâmi'ah*). Namun dalam sifatnya yang menyeluruh itu masih dapat

---

[361]Ini bisa dipahami dari firman Allah, Q., s. Hûd/11:88, yang menuturkan Nabi Syu'ayb dalam pernyataannya kepada kaumnya; "Aku hanyalah menghendaki perbaikan (*ishlâh*, reformasi) sedapat-dapatku…".

[362]Hadîts yang terkenal mengatakan, "Barangsiapa Allah menghendaki kebaikan baginya, maka ia dibuat paham (fiqh) dalam agama."

[363]Q., s. al-Tawbah/9:122, "... Maka hendaknyalah pada setiap golongan dari mereka (orang-orang yang beriman) itu ada sekelompok orang yang tidak ikut (berperang) untuk mendalami agama (*tafaqquh*), dan untuk dapat memberi peringatan kepada kaumnya bila mereka itu telah kembali (dari perang) agar mereka semuanya waspada." Dan waspada dalam hal ini, seperti taqwa, mengandung arti menjunjung tinggi moralitas.

[364]Sebuah Hadîts yang terkenal bahwa Nabi Muhammad bersabda, 'Aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan budi pekerti luhur'.

yyyyyyyyyy

dikenali adanya dua hal yang berbeda: hal-hal parametris keagamaan yang tidak berubah-ubah, dan hal-hal dinamis, yang berubah menurut perubaban zaman dan tempat:

> ... Adapun hal-hal yang tidak berubah karena perubahan zaman dan tempat, seperti simpul-simpul kepercayaan (*al-'aqâ'id*) dan peribadatan (*al-'ibâdât*), maka diberikan secara terinci (*mufashshal*) dengan rincian yang sempurna, serta dijelaskan dengan nash-nash yang serba meliputi. Karena itu tidak seorang pun dibenarkan menambah atau mengurangi. Sedangkan hal-hal yang berubah dengan perubahan zaman dan tempat, seperti berbagai kemashlahatan sipil (*al-mashâlih al-madanîyah*) serta berbagai perkara politik dan perang, maka diberikan secara garis besar (*mujmal*) agar bersesuaian dengan kemashlahatan manusia di setiap masa, dan dengan ketentuan itu para pemegang wewenang (*ulû al-amr*, jamak dari *walî al-amr*, pemegang kekuasaan, yakni pemerintah) dapat mencari petunjuk dalam usaha menegakkan kebenaran dan keadilan.[365]

Maka ilmu fiqh dalam makna asalnya adalah ilmu yang berusaha memahami secara tepat ketentuan-ketentuan terinci (*al-mu-fashshalât*) dan ketentuan-ketentuan garis besar (*al-mujmalât*) dalam ajaran agama itu. Hal-hal yang telah terinci, dengan sendirinya tidak banyak kesulitan. Tetapi hal-hal yang bersifat garis besar, perbedaan penafsiran dan penjabarannya sering menjadi sumber kesulitan yang menimbulkan berbagai perbedaan pendapat di kalangan pemikir Muslim dalam fase perkembangan historis mereka yang paling formatif.

Masa-masa Perkembangan Formatif

Melalui masa-masa perkembangan formatifnya, ilmu Fiqh memperoleh batasnya yang jelas. Sejalan dengan yang telah dikemukakan di atas, batasan itu kurang lebih adalah:

> ... Fiqh ialah ilmu tentang masalah-masalah *syar'îyah* secara teoritis. Masalah-masalah fiqh itu berkenaan dengan perkara akhirat seperti hal-hal peribadatan (*'ibâdât*) atau berkenaan dengan perkara dunia yang terbagi menjadi *munâkahât* (tentang pernikahan), *mu'âmalât* (tentang berbagai transaksi dalam masyarakat) dan *'uqûbât* (tentang hukuman) ... Demi terpelihara-nya keadilan dan ketertiban antara sesama manusia serta menjaga mereka dari kehancuran, maka diperlukanlah ketentuan-ketentuan yang diperkuat oleh *syarî'ah* berkenaan dengan perkara perkawinan, dan itulah bagian *munâkahât* dari ilmu fiqh; kemudian berkenaan dengan perkara peradaban dalam bentuk gotong-royong dan kerjasama, dan itulah bagian *mu'âmalât* dari ilmu fiqh; dan untuk memelihara perkara peradaban itu agar tetap pada garisnya ini diperlukan

---

[365] Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (Kuwait: Dâr al-Bayân, 1388 H/1968 M), j. 1, h. 13.

zzzzzzzzzzz

penyusunan hukum-hukum pembalasan, dan inilah bagian *'uqûbât* dari ilmu fiqh.[366]

Dari definisi dan penjelasan tentang hakikat ilmu fiqh itu nampak dengan jelas titik berat orientasi fiqh kepada masalah pengaturan hidup bersama manusia dalam tatanan sosialnya. Inti kerangka pengaturan itu ialah masalah-masalah hukum. Bahkan meskipun masalah-masalah ibadat juga termasuk ke dalam ilmu fiqh–justru merupakan yang pertama-tama dibahas–namun cara pandang ilmu fiqh terhadap ibadat pun tetap menekankan orientasi hukum. Dalam hal ini terkenal pembagian hukum yang lima: wajib, mandub, mubah, makruh dan haram. Di samping itu terdapat cara penilaian kepada sesuatu sebagai sah atau batal, yaitu dilihat dari kenyataan apakah semua syarat dan rukunnya terpenuhi atau tidak.[367]

Telah dikemukakan bahwa situasi yang mendesak orang-orang Muslim untuk menjabarkan, melalui penalaran, unsur-unsur dalam ajaran Islam yang berkaitan dengan masalah pengaturan masyarakat ialah adanya kekuasaan politik yang sangat riil. Kekuasaan itu tidak saja secara geografis meliputi daerah oikoumene yang amat luas, tetapi juga secara demografis mencakup berbagai bangsa dan agama yang beraneka ragam. Desakan kepada penalaran itu, kemudian juga kodifikasinya, sesungguhnya sudah ada semenjak masa Dinasti Umawîyah (40-131 H [661-750 M].[368] Tetapi para penguasa Umawîyah di Damaskus itu agaknya kurang tanggap terhadap desakan itu. Namun masa Umawîyah telah sempat melahirkan usaha cukup penting ke arah penyusunan sistematika ilmu fiqh dan kodifikasinya, dalam konteks Syria dan sistem pemerintahan Umawî, khususnya oleh tokoh al-Awzâ'î (wafat 155 H [774 M]). Dan baru pada masa dinasti 'Abbâsîyah (131-415 H [750-974 M]) usaha penyusunan sistematika ilmu fiqh itu dan kodifikasinya berkembang menjadi seperti yang sebagian besar bertahan sampai sekarang.[369]

---

[366]*Majallat al-Ahkâm al-'Adlîyah* (Beirut: Mathba'at Syi'ârkû, 1388 H/1968 M, cetakan kelima), h. 15

[367]Lihat catatan 1 di atas.

[368]Di antara para khalifah Umawîyah yang terkenal sangat saleh ialah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz yang salah satu usahanya ialah mendamaikan pertikaian keagamaan antara kaum Sunnî dan kaum Syî'î. Disebut-sebut bahwa yang sesungguhnya untuk pertama kali mendorong pembukuan Hadîts, misalnya, adalah Khalîfah ini, yang telah memerintahkan usaha itu kepada antara lain al-Zuhrî. Lihat M. M. Azhamî, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978), h. 18.

[369]Ketidakpuasan umum kepada ketidakacuhan orang-orang Umawî dalam soal-soal keagamaan telah ikut mendorong meletus dan berhasilnya Revolusi 'Abbâsîyah yang didukung oleh para agamawan itu. Meskipun dalam banyak hal, seperti sikap memihak kepada golongan Sunnî, kaum 'Abbâsîyah tak berbeda dari kaum Umawîyah, tapi yang tersebut terdahulu itu menunjukkan minat yang lebih besar kepada hal-hal khusus keagamaan. Ini menciptakan suasana yang baik untuk pengembangan ilmu-ilmu keagamaan, khususnya ilmu fiqh.

aaaaaaaaaaaa

Pada masa peralihan dari dinasti Umawîyah ke dinasti 'Abbâsîyah itu hidup seorang sarjana fiqh yang terkenal, Abû Hanîfah (79-148 H [699-767 M]). Aliran pikiran (*madzhab, school of thought*) Abû Hanîfah terbentuk dalam lingkungan Irak dan suasana pemerintahan 'Abbâ-sîyah. Tetapi dari masa dinasti 'Abbâsîyah itu yang paling formatif bagi pertumbuhan ilmu fiqh, seperti juga bagi pertumbuhan ilmu-ilmu yang lain, ialah masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd (168-191 H [786-809 M]). Pada masa pemerintahannya itu hidup seorang teman dan murid Abû Hanîfah yang hebat, Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ibrâhîm (113-182 H [732-798 M]). Hârûn al-Rasyîd meminta kepada Abû Yûsuf untuk menulis baginya buku tentang *al-kharâj* (semacam sistem-perpajakan) menurut hukum Islam (fiqh). Abû Yûsuf memenuhinya, tetapi buku yang ditulisnya dengan nama *Kitâb al-Kharâj* itu menjadi lebih dari sekedar membahas soal perpajakan, melainkan telah menjelma menjadi usaha penyusunan sistematika dan kodifikasi ilmu fiqh yang banyak ditiru atau dicontoh oleh ahli-ahli yang datang kemudian.

Lebih jauh lagi, menyerupai jejak pemikiran al-Awzâ'î dari Syria di masa Umawîyah tersebut di atas, Abû Yûsuf dalam *Kitâb al-Kharâj* menyajikan kembali sistem hukum yang dipraktikkan di zaman Umawîyah, khususnya sejak kekhalifahan 'Abd al-Mâlik ibn Marwân (64-85 H [685-705 M]), yang dalam memerintah berusaha meneladani praktik Khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb.[370] Oleh karena itu, *Kitâb al-Kharâj* banyak mengisahkan kembali kebijaksanaan Khalifah 'Umar, yang agaknya juga dikagumi oleh Hârûn al-Rasyîd sendiri. (Dalam pengantar untuk karyanya itu, Abû Yûsuf dengan tegas menasehati dan memperingatkan Hârûn al-Rasyîd untuk menjalankan amanat peme-rintahannya dengan adil, seperti yang telah dilakukan oleh 'Umar).[371]

---

[370]Mungkin karena rasa pertentangan yang laten kepada para pengikut 'Alî (kaum Syî'ah), kaum Umawîyah di Damaskus banyak menaruh simpati kepada 'Umar ibn al-Khaththâb, dan mengaku bahwa dalam menjalankan beberapa segi pemerintahannya mereka meneruskan tradisi yang ditinggalkan oleh Khalîfah Rasul yang kedua itu.

[371]Kutipin dari *Kitâb al-Kharâj* akan memberi gambaran yang jelas tentang nuktah ini:

"...Sesungguhnya Amîr al-Mu'minîn–semoga Allah Ta'âlâ meneguhkannya–telah meminta kepadaku untuk menulis sebuah buku yang komprehensif dan meminta agar aku menjelaskan untuknya hal-hal yang ia tanyakan kepadaku dari perkara yang hendak ia amalkan, serta agar aku menafsirkan dan menjabarkannya. Maka benar-benar telah aku jelaskan hal itu semua dan kujabarkan.

Wahai Amîr al-Mu'minîn, sesungguhnya Allah–segala puji bagi-Nya–telah meletakkan di atas suatu perkara yang besar pahalanya adalah sebesar-besar pahala, dan siksanya adalah sebesar-besar siksa. Allah telah meletakkan padamu urusan umat ini, maka engkau di waktu pagi maupun petang membangun untuk orang banyak yang Allah telah menitipkan mereka itu kepadamu, mempercayakan mereka kepadamu, menguji kamu dengan mereka itu, dan menyerahkan kepadamu urusan mereka itu. Dan suatu bangunan tetap saja–jika didasarkan kepada selain taqwa–akan dirusakkan Allah dari sendi-sendinya kemudian merobohkannya menimpa orang yang membangunnya sendiri dan orang lain yang membantunya. Maka janganlah sekali-sekali

Ushul al-Fiqh (I)

Hampir semasa dengan Abû Hanîfah di Irak (Kûfah), tampil pula Anas ibn Mâlik (715-795) di Hijâz (Madînah). Aliran pikiran Abû Hanîfah (*madzhab Hanafî*) banyak menggunakan analogi (*qiyâs*) dan pertimbangan kebaikan umum (*istishlâh*) dan tumbuh dalam lingkungan pemerintah pusat, sama halnya dengan aliran pikiran al-Awzâ'î di Syria (Damaskus) sebelumnya. Berbeda dengan keduanya itu, aliran pikiran Anas ibn Mâlik (*madzhab Mâlikî*) terbentuk oleh suasana lingkungan Hijâz, khususnya Madînah, yang sangat memperhatikan tradisi (*sunnah*) Nabi dan para sahabatnya.

Anas ibn Mâlik mempunyai seorang murid, yaitu Muhammad ibn ldrîs al-Syâfi'î (wafat 204 H [820 M]). Al-Syâfi'î meneruskan tema aliran pikiran gurunya dan mengembangkannya dengan membangun teori yang ketat untuk menguji kebenaran sebuah laporan tentang sunnah, terutama Hadîts yang diriwayatkan langsung dari Nabi. Tetapi al-Syâfi'î juga menerima tema aliran pikiran Hanafî yang dipelajari dari al-Syaybânî (wafat 186 H [805 M]), yaitu penggunaan analogi, dan mengembangkannya menjadi sebuah teori yang sistematis dan universal tentang metode memahami hukum.

Dengan demikian, al-Syâfi'î berjasa meletakkan dasar-dasar teoretis tentang dua hal, yaitu, pertama, Sunnah, khususnya yang dalam bentuk Hadîts, sebagai sumber memahami hukum Islam setelah al-Qur'ân, dan, kedua, analogi atau *qiyâs* sebagai metode rasional memahami dan mengembangkan hukum itu. Sementara itu, konsensus atau *ijmâ'* yang ada dalam masyarakat, yang kebanyakan bersumber atau menjelma menjadi sejenis kebiasaan yang berlaku umum (*al-'urf*), juga diterima oleh al-Syâfi'î, meskipun ia tidak pernah membangun teorinya yang tuntas. Dengan begitu pangkal tolak ilmu fiqh (*al-fiqh*), berkat al-Syâfi'î, ada empat, yaitu Kitab Suci, Sunnah Nabi, *ijmâ'* dan *qiyâs*.

Hadîts sebagai Sunnah

Kitab Suci al-Qur'ân telah dibukukan dalam sebuah buku terjilid (*mushhaf*) sejak masa khalîfah Abû Bakr (atas saran 'Umar) dan diseragamkan oleh 'Utsmân untuk seluruh Dunia Islam berdasarkan *mushhaf* peninggalan pendahulunya itu. Dalam hal ini Hadîts berbeda dari al-Qur'ân, karena kodifikasinya yang metodologis (dengan otentifikasi menurut teori al-Syâfi'î) baru dimulai sekitar

---

menyianyiakan urusan umat dan rakyat yang telah dibebankan Allah kepadamu ini, sebab kekuatan berbuat itu terjadi hanya seizin Allah....". Abû Yûsuf Ya'qûb ibn lbrâhîm, *Kitâb al-Kharâj* (Kairo: al-Mathba'at al-Salafiyah, 1382 H]), h. 3).

cccccccccccc

setengah abad setelah al-Syâfi'î sendiri. Pelopor kodifikasi metodologi itu ialah al-Bukhârî (wafat 256 H [870 M]), kemudian disusul oleh Muslim (wafat 261 H [875 M]), Ibn Mâjah (wafat 273 H [886 M]), Abû Dâwûd (wafat 275 H [888 M]), al-Turmudzî (wafat 279 H [892 M]) dan, akhirnya, al-Nasâ'î (wafat 308 H [916 M]). Mereka ini kemudian menghasilkan kodifikasi metodologis Hadîts yang selanjutnya dianggap bahan referensi utama di bidang Hadîts, dan secara keseluruhannya dikenal sebagai *al-Kutub al-Sittah* (Buku yang Enam).

Masa yang cukup panjang, yang ditempuh oleh proses pembukuan Hadîts sehingga menghasilkan dokumentasi yang dianggap final itu–berbeda halnya dengan masalah al-Qur'ân–adalah disebabkan adanya semacam kontroversi mengenai pembukuan Hadîts ini hampir sejak dari masa Nabi sendiri. Al-Syaykh Muhammad al-Hudlârî Beg dalam bukunya yang terkenal, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Sejarah Penetapan Hukum Syari'at Islam) menyebutkan adanya delapan kasus tindakan menghambat pencatatan Hadîts, lima di antaranya dihubungkan dengan 'Umar, dan tiga lainnya dengan masing-masing Abû Bakr, 'Alî, dan 'Abdullâh ibn Mas'ûd, yang dihubungkan dengan Abû Bakr dituturkan demikian:

> "Bahwa (Abû Bakr) al-Shiddîq mengumpulkan orang banyak setelah wafat Nabi mereka, kemudian berkata, 'Kamu semuanya menceritakan banyak Hadîts dari Rasulullah s.a.w. yang kamu perselisihkan. Padahal manusia sesudahmu lebih banyak lagi perselisihan mereka. Maka janganlah kamu sekalian mencerita-kan (Hadîts) sesuatu apa pun dari Rasulullah.' Dan jika ada orang bertanya kepada kamu, maka katakanlah, 'Antara kami dan kamu ada Kitab Allah, karena itu halalkanlah yang dihalalkannya dan haramkanlah yang diharamkannya.'"[372]

Selain itu, al-Hudlârî Beg juga menuturkan adanya lima kasus yang mendorong periwayatan Hadîts, tiga diantaranya dikaitkan dengan 'Umar dan dua lainnya masing-masing dengan Abû Bakr dan 'Utsmân. Yang dikaitkan dengan Abû Bakr dituturkan demikian:

> "... Seorang wanita tua datang kepada Abû Bakr meminta keputusan mengenai waris. Maka dijawabnya, 'Tidak kudapati sesuatu apa pun untukmu dalam Kitab Allah, dan tidak kuketahui bahwa Rasulullah s.a.w. menyebutkan sesuatu apa pun untukmu.' Kemudian dia (Abû Bakr) bertanya kepada orang banyak, maka berdirilah al-Mughîrah dan berkata, 'Aku dengar Rasulullah s.a.w. memberinya seperenam.' Lalu Abû Bakr bertanya, 'Adakah seseorang bersamamu?' Maka Muhammad ibn

---

[372] Al-Syaykh Muhammad al-Hudlârî Beg, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1387 H/1967 M, h. 90-91.

Maslamah memberi kesaksian tentang hal yang serupa, kemudian Abû Bakr r.a. pun melaksanakannya."[373]

Sedangkan yang terkait dengan 'Umar dituturkan demikian:

"... Diriwayatkan bahwa 'Umar berkata kepada Ubay, dan dia ini telah meriwayatkan sebuah Hadîts untuknya, 'Engkau harus memberikan bukti atas yang kau katakan itu!' Kemudian 'Umar keluar, ternyata ada sekelompok orang dari golongan *Anshâr*, maka disampaikanlah kepada mereka ini. Mereka menyahut, 'Kami benar telah mendengar hal itu dari Rasulullah s.a.w.' Maka kata 'Umar, 'Adapun sesungguhnya aku tidaklah hendak menuduhmu, tetapi aku ingin menjadi mantap.'"[374]

Oleh karena itu sesungguhnya sejak masa amat dini pertumbuhan umat Islam telah ada catatan-catatan pribadi tentang Hadîts meskipun belum sistematis. Disebutkan bahwa Khalîfah Abû Bakr sendiri mempunyai koleksi sekitar 400 Hadîts, dan 'Umar sendiri pernah terpikir untuk membuat rencana besar untuk mengumpulkan semua Hadîts, sekurang-kurangnya dalam hafalan, yang sering dia bacakan di Masjid Agung Kûfah di masa kekhalifahannya. 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Ashsh juga dilaporkan mengumpulkan banyak hadîts atas persetujuan Rasulullah sendiri, dan dituliskan dalam sebuah buku yang diberi nama *al-Shahîfat al-Shâdiqah*. Buku ini sempat beredar selama dua abad, kemudian sebagiannya dihimpun dalam *Musnad* Ibn Hanbal.[375]

Sebelum adanya *al-Kutub al-Sittah* sebenarnya juga telah ada berbagai koleksi Hadîts yang cukup sistematis, meskipun tanpa metode otentifikasi al-Syâfi'î. Selain *Musnad* Ibn Hanbal yang telah disebutkan itu, yang paling terkenal dari banyak koleksi ialah *al-Muwaththa'* oleh Mâlik ibn Anas dari Madînah. Tetapi harus diakui, mengenai persoalan Hadîts ini, disebabkan oleh masalah proses pembukuannya yang sedikit-banyak problematis itu, terdapat beberapa hal kontroversial sejak dari semula. Seorang tokoh pembaharu Islam di abad modern dari Mesir, Rasyîd Ridlâ, misalnya, menganut pandangan bahwa penulisan Hadîts memang pada mulanya dibenarkan (oleh Nabi atau para khalîfah pertama), tetapi kemudian dilarang.[376] Sebab, menurut teori Rasyîd Ridlâ, Nabi tidak memaksudkan Hadîts-hadîts itu sebagai sumber hukum yang

---

[373] *Ibid.,* h. 93.
[374] *Ibid.,* h. 93-94.
[375] *Majallat Kulliyyât al-Dirâsât al-Islâmîyah* (Baghdad: Mathba'at al-Irsyâd) No. 2, 1388 H/1968 M, h. 119-120.
[376] Azhamî, *Early Hadith,* h. 24, mengutip dari Rasyîd Ridlâ, *Review on Early Compilation, al-Manâr*, x, 767.

abadi atau pun sebagai bagian dari agama.[377] Karena itu kemudian Nabi melarang penulisan Hadîts.

Pelarangan tersebut, masih menurut Rasyîd Ridlâ, ditaati oleh para sahabatnya, khususnya para khalifah empat yang pertama. Bahkan mereka ini katanya, dengan keras menentang penulisan itu. Para *Tâbi'ûn* (orang-orang Muslim dari generasi sesudah para sahabat Nabi) tidak menemukan rekaman tertulis (*shahîfah*) dari para sahabat, dan mereka itu mencatat Hadîts hanya jika ada permintaan dari penguasa seperti khalîfah.[378] Karena itu, lagi-lagi menurut Rasyîd Ridlâ, berbagai Hadîts yang mengisyaratkan persetujuan atau apalagi anjuran atas penulisan Hadîts adalah lemah dan hanya untuk tujuan tertentu saja.[379] Teori Rasyîd Ridlâ ini dibantah oleh Muhammad Musthafâ a-Azhamî (M.M. Azmi) dengan data-data dan analisa yang lebih lengkap.[380] Tetapi Rasyîd Ridlâ hanya salah satu dari banyak sarjana yang mempersoalkan kedudukan Hadîts.[381]

Telah disebutkan bahwa al-Syâfi'î adalah sarjana yang paling besar jasanya dalam meletakkan teori tentang kritik dan otentifikasi catatan Hadîts. Jalan pikiran al-Syâfi'î kemudian diikuti oleh para pemikir di bidang fiqh yang datang kemudian, khususnya Ahmad ibn Hanbal (wafat 234 H [855 M]). Sebagai pengembangan lebih lanjut teori al-Syâfi'î, aliran pikiran Hanbalî mempunyai ciri kuat sangat menekankan pentingnya Hadîts yang dipilih secara seksama. Tetapi, tanpa menolak metode analogi atau *qiyâs,* aliran Hanbalî cenderung mengutamakan Hadîts, meskipun lemah, ketimbang analogi, biarpun kuat. Madzhab Hanbalî mempunyai teori tersendiri tentang analogi. Sebagaimana dijabarkan oleh salah seorang tokohnya yang terbesar, Ibn Taymîyah (wafat 728 H [1318 M]).[382]

Metode *ijmâ'* pun mengandung persoalan. Sekurang-kurangnya Ibn Taymîyah berpendapat bahwa *ijmâ'* hanyalah yang terjadi di zaman *salaf*: zaman Nabi, para sahabat dan para *tâbi'ûn*.[383]

Ushûl al-Fiqh (II)

[377]Azhamî, h. 24, mengutip Rasyîd Ridlâ, 768.
[378]Azhamî, h. 24, mengutip Rasyîd Ridlâ, 768.
[379]Azhamî, h. 24, mengutip Rasyîd Ridlâ, 765-6.
[380]Lihat Azhamî, h. 25, dan bab III untuk pembahasan ini.
[381]Kritik terhadap pembukuan Hadîts juga dilakukan olch antara lain Chirargh Ali dari anak benua India, juga oleh para orientalis seperti Joseph Schacht yang banyak mengundang reaksi dari para sarjana Muslim disebabkan metodologi maupun kesimpulannya yang terlalu jauh.
[382]Lihat antara lain Ibn Taymîyah dan Ibn Qayyim a]-Jawzîyah, *al-Qiyâs fî al-Syar' al-Islâmî* (Kairo: Mathba'at al-Salafiyah, 1346 H).
[383]Lihat Ibn Taymîyah, *al-Muntaqâ, min Mintâj al-I'tidâl* (ringkasan Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah* yang dibuat oleh al-Dzahabî) (Kairo: Mathba'at al-Salafiyah, 1374 H), h. 66-7.

Istilah *ushûl al-fiqh,* selain digunakan untuk menunjuk Kitab Suci, Sunnah Nabi, *Ijmâ'* dan *Qiyâs* sebagai sumber-sumber pokok pemahaman hukum dalam Islam, juga digunakan untuk menunjuk kepada metode pemahaman hukum itu seperti dikembangkan oleh al-Syâfi'î. *Ushûl al-fiqh* dalam pengertian ini dapat dipandang sebagai sejenis falsafah hukum Islam karena sifatnya yang teoretis. Ia membentuk bagian dinamis dari keseluruhan ilmu fiqh, dan dibangun di atas dasar prinsip rasionalitas dan logika tertentu. Karena pentingnya *ushûl al-fiqh* ini, maka di sini dikemukakan beberapa rumus terpenting berkenaan dengan hukum dalam Islam:

1. Segala perkara tergantung kepada maksudnya.
2. Yang diketahui dengan pasti tidak dapat hilang dengan keraguan.
3. Pada dasarnya sesuatu yang telah ada harus dianggap tetap ada.
4. Pada dasarnya faktor aksidental adalah tidak ada.
5. Sesuatu yang mapan dalam suatu zaman harus dinilai sebagai tetap ada kecuali jika ada petunjuk yang menyalahi prinsip itu.
6. Kesulitan membolehkan keringanan.
7. Segala sesuatu bisa menyempit, meluas, dan sebaliknya.
8. Keadaan darurat membolehkan hal-hal terlarang.
9. Keadaan darurat harus diukur menurut sekadarnya.
10. Sesuatu yang dibolehkan karena suatu alasan menjadi batal jika alasan itu hilang.
11. Jika dua keburukan dihadapi, maka harus dihindari yang lebih besar bahayanya dengan menempuh yang lebih kecil bahayanya.
12. Menghindari keburukan lebih utama daripada mencari kebaikan.
13. Pembuktian berdasar adat sama dengan pembuktian berdasar nas.
14. Adat dapat dijadikan sumber hukum.
15. Sesuatu yang tidak didapat semuanya, tidak boleh ditinggal-kan semuanya.
16. Ada-tidaknya hukum tergantung kepada illat (alasan)-nya.[384]

Penutup

Telah disebutkan pada bagian permulaan, ilmu fiqh adalah cabang disiplin keilmuan tradisional Islam yang paling banyak mempengaruhi cara pandang orang-orang Muslim dan pemahaman mereka kepada agama. Karena itu literatur dalam ilmu fiqh adalah yang paling kaya dan paling canggih.

Disebabkan oleh kuatnya orientasi fiqh itu maka masyarakat Islam di mana saja mempunyai ciri orientasi hukum yang amat kuat. Kesadaran akan hak dan kewajiban menjadi tulang punggung pendidik-an Islam tradisional, dan itu pada urutannya tercermin dalam kuatnya kepastian hukum dan aturan di kalangan

---

[384]Lihat *Majallat al-Ahkâm al-Adlîyah*, h. 16-18.

gggggggggggg

orang-orang Muslim. Disebut-kan bahwa salah satu yang menarik pada agama Islam sehingga orang-orang Muslim dalam pergaulan sehari-hari (*mu'âmalât*) sangat memen-tingkan kepastian hukum, sehingga terdapat keteraturan dan *predic-tability*. Ini khususnya penting di kalangan masyarakat perdagangan.[385]

Selanjutnya, beberapa unsur cita-cita pokok Islam berkenaan dengan kemasyarakatan juga lebih nampak pada ilmu fiqh. Prinsip persamaan manusia (egalitarianisme) tampil kuat sekali dalam ilmu fiqh, dalam bentuk penegasan atas persamaan setiap orang di hadapan hukum. Maka terkait dengan itu juga prinsip keadilan. Hal ini berbeda, misalnya, dengan ilmu tasawuf, khususnya yang berbentuk gerakan tarekat atau sufisme populer, yang sering memperkenalkan susunan sosial yang hirarkis, dengan otoritas keruhanian pimpinan yang menegaskan. Ilmu fiqh juga mempunyai kelebihan atas ilmu kalam, apalagi falsafah, dalam hal bahwa orientasi alamiahnya (*praxis*) sangat ditekankan. Sementara kalam dan falsafah sangat teoretis, malah spekulatif. Karena itu banyak gerakan reformasi sosial dalam Islam yang bertitik-tolak dari doktrin-doktrin fiqh.

Tetapi, disebabkan oleh wataknya sendiri, ilmu fiqh menunjukkan kekurangan, yaitu titik beratnya yang terlalu banyak kepada segi-segi lahiriah. Di bidang keagamaan, eksoterisisme ini lebih-lebih merisau-kan, sehingga muncul kritik-kritik, khususnya dari kaum Sufi. Tapi orientasi kedalaman (esoterisisme) kaum Sufi juga sering merisaukan, karena tidak jarang terjerembab ke dalam intuisisme pribadi yang sangat subyektif. Maka agaknya benarlah al-Ghazâlî yang hendak menyatukan itu semua dalam suatu disiplin ilmu keagamaan yang menyeluruh dan padu.

---

[385]Banyak buku tentang *ushûl al-fiqh* ditulis para ahli, antara lain yang amat praktis oleh Abdul Hamid Hakim, *Mabâdi' Awwalîyah* (Padang Panjang). Juga bisa disebut karya yang lebih teoritis oleh 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kuwayt: al-Dâr al-Kuwaytîyah, 1388 H/1968 M). Tentu saja dari masa klasik ialah karya al-Syâfi'î, *al-Risâlah* (lih. terjemahan Indonesianya).

DISIPLIN KEILMUAN ISLAM TRADISIONAL: TASAWUF

(Letak dan Peran Mistisisme
dalam Penghayatan Keagamaan Islam)

DALAM sebuah Hadîts, Rasulullah s.a.w. disebutkan sebagai bersabda bahwa masa kenabian (*nubûwah*) dan rahmat akan disusul oleh masa kekhalifahan kenabian (*khilâfah nubûwah*) dan rahmat, sesudah itu masa kerajaan (*mulk*) dan rahmat, kemudian masa kerajaan (saja).[386] Ibn Taymîyah menjelaskan bahwa masa "kenabian dan rahmat" itu ialah, tentu saja, masa Nabi sendiri. Sedangkan masa "kekhalifahan kenabian dan rahmat" berlangsung selama tiga puluh tahun sesudah wafat Nabi s.a.w., yaitu sejak permulaan kekhalifahan Abû Bakr, disusul 'Umar ibn al-Khaththâb, 'Utsmân ibn 'Affân, dan akhirnya 'Alî ibn Abî Thâlib. Mereka adalah para pengganti (*khalîfah*) Nabi yang kelak dikenal sebagai para khalifah yang berpetunjuk (*al-khulafâ' al-râsyidûn*). Sedangkan masa pasca para khalifah yang empat itu adalah masa "kerajaan dan rahmat".

Dari masa "kerajaan dan rahmat" itu, menurut Ibn Taymîyah, yang terbaik ialah masa "Raja" Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân di Damaskus. Ibn Taymîyah mengatakan bahwa di antara raja-raja tidak ada yang menyalahkan kekuasaan sebaik Mu'âwiyah. Dialah sebaik-baik raja Islam, dan tindakannya lebih baik daripada tindakan para raja mana pun sesudahnya.[387]

Pandangan Ibn Taymîyah itu khas paham Sunnî, terutama dari kalangan madzhab Hanbalî. Malah, sesungguhnya, apa pun yang terjadi pada Mu'âwiyah akan dianggap Ibn Taymîyah sebagai tidak bisa dipersalahkan begitu saja, karena dia adalah seorang Sahabat Nabi. Lebih jauh, Ibn Taymîyah masih mempunyai alasan untuk memuji anak Mu'âwiyah, yaitu "Raja" Yazîd (yang

---

[386]Hadîts ini dikutip oleh Ibn Taymîyah dalam kitabnya, *Minhâj al-Sunnah fî Naqdl kalâm al-Syî'ah wa al-Qadarîyah,* 4 jilid, (Riyâdl: Maktab al-Riyâdl al-Hadîts, tanpa tahun), jil. IV, h. 121.

[387]*Ibid.*

oleh kaum Syî'ah dituding sebagai paling bertanggungjawab atas pembunuhan amat keji terhadap al-Husayn, cucunda Nabi), karena, kata Ibn Taymîyah, Yazîd adalah komandan tentara Islam yang pertama memerangi dan mencoba merebut Konstantinopel, sementara sebuah Hadîts menyebutkan adanya sabda Nabi: "Tentara pertama yang menyerbu Konstantinopel diampuni (oleh Allah akan segala dosanya)."[388]

Tetapi pandangan Ibn Taymîyah itu berbeda dengan yang ada pada banyak kelompok Islam yang lain, termasuk dari kalangan kaum Sunnî sendiri. Mereka ini berpendapat bahwa Mu'âwiyah–tanpa mengabaikan jasa-jasa yang telah diperbuatnya–adalah orang yang pertama bertanggungjawab merubah sistem kekhalifahan yang terbuka (pengangkatan pemimpin tertinggi Islam melalui pemilihan) menjadi sistem kekhalifahan yang tertutup (pengangkatan pemimpin melalui penunjukan atau wasiat berdasarkan pertalian darah). Ini memang bisa disebut sistem kerajaan seperti dimaksudkan dalam Hadîts, tetapi Mu'âwiyah dan para penggantinya, begitu pula para penguasa 'Abbâsîyah menyebut diri mereka masing-masing khalifah (dari Nabi), bukan raja. Namun tetap ada suatu sistem yang adil telah diganti dengan sistem yang kurang adil, jika bukannya yang zalim.

Segi keadilan sistem kekhalifahan yang pertama tidak hanya ada dalam mekanisme penggantiannya melalui pemilihan, tetapi juga dalam praktek-praktek penyelenggaraan kekuasaan dan pemerintahan. Penyebutan para pengganti Nabi yang pertama itu sebagai "berpetunjuk" (*al-râsyidûn*) adalah terutama berkenaan dengan kualitas pemerintahan mereka itu.[389]

Dalam pandangan banyak orang Muslim, pemerintahan masa kekhalifahan yang pertama adalah suatu bentuk kesalehan dan rasa keagamaan yang mendalam, sedangkan para penguasa Banî 'Umayyah hanya tertarik kepada kekuasaan itu sendiri saja. Kalaupun tidak begitu tepat untuk masa Mu'âwiyah (dan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz) —sebagaimana argumen untuk Mu'âwiyah itu

[388]Sebuah Hadîts diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam kitab *shahîh*-nya, dari 'Abdullâh ibn 'Umar, dikutip dan dijabarkan oleh Ibn Taymîyah. (Ibid., jil. II, h. 329)

[389]Pandangan yang cukup umum di kalangan orang-orang Muslim ini menjadi dasar sarjana sosiologi terkenal, Robert N. Bellah, untuk membuat penilaian–sebagaimana dalam kesempatan lain telah dikemukakan–bahwa Islam mengajarkan sistem politik yang terbuka dan "modern". Tetapi karena prasarana sosialnya pada bangsa Arab dan dunia saat itu belum siap, maka sistem kekhalifahan Islam itu tidak bertahan lama, dan diganti dengan sistem 'kerajaan' Banî 'Umayyah yang menurut Bellah tidak lain ialah penghidupan kembali sistem tribalisme Arab yang telah ada sebelum kedatangan Islam. Maka Bellah dapat memahami mengapa orang-orang Muslim modern, dalam mencari acuan untuk cita-cita politik mereka, senantiasa merujuk kepada masa kekhalifahan pertama sebagai model. (Lihat Robert N. Bellah, *Beyond Belief* [New York: Harper & Row, 1976], hh. 150-51).

telah dikutip dari Ibn Taymîyah di atas—penilaian serupa itu jelas dianggap berlaku untuk keseluruhan rezim Banî 'Umayyah, khususnya sejak kekuasaan Marwân ibn al-Hakam (60-62 H/644-655 M). Apalagi Marwân ini pernah menjabat sebagai pembantu utama Khalifah 'Utsmân ibn 'Affân (22-35 H/644-656 M), dan diduga keras berada di balik beberapa kebijakan 'Utsmân yang mengundang *fitnah* besar dalam sejarah Islam itu. Karenanya, sejak saat itu tumbuh oposisi keagamaan kepada rezim Damaskus, tidak saja oleh musuh tradisional kaum 'Umayyah yang terdiri dari golongan Syî'ah dan Khawârij, tetapi juga oleh golongan Sunnah, yang kaum 'Umayyah ikut mendukung dan melindungi pertumbuhan awalnya.

Wujud oposisi keagamaan terhadap rezim Banî 'Umayyah itu yang paling terkenal ialah yang dilakukan oleh seorang tokoh yang amat saleh, yaitu Hasan dari Bashrah (Hasan al-Bashrî, wafat 728 M). Pada masa kekuasaan 'Abd al-Mâlik ibn Marwân (memerintah 685-705 M), Hasan pernah menulis surat kepada Khalifah, menuntut agar rakyat diberi kebebasan untuk melakukan apa yang mereka anggap baik, sehingga dengan begitu ada tempat bagi tanggung jawab moral. Suratnya itu bernada menggugat praktek-praktek zalim penguasa Umawî. Namun Hasan dibiarkan bebas oleh pemerintah, disebabkan wibawa kepribadiannya yang saleh dan pengaruhnya yang amat besar kepada masyarakat luas.

Tasawuf sebagai Gerakan Oposisi

Tidak dapat dibantah bahwa dari sekian banyak nabi dan rasul, Nabi Muhammad s.a.w. adalah yang paling sukses dalam melaksanakan tugas. Ketika beliau wafat, boleh dikatakan seluruh Jazirah Arabia telah menyatakan tunduk kepada Madînah. Dan tidak lama setelah itu, di bawah pimpinan para khalifah, daerah kekuasaan politik Islam dengan amat cepat meluas sehingga meliputi hampir seluruh bagian dunia yang saat itu merupakan pusat peradaban manusia, khususnya kawasan inti yang terbentang dari Sungai Nil di barat sampai Sungai Amudarya (Oxus) di timur.

Sukses luar biasa di bidang militer dan politik itu membawa berbagai akibat yang sangat luas. Salah satunya ialah kian membesarnya perhatian kaum Muslim, khususnya para penguasa, pada bidang-bidang yang menyangkut masalah pengaturan masyarakat. Maka tidaklah mengherankan bahwa dari berbagai segi agama Islam, bagian yang paling awal memperoleh banyak penggarapan yang serius, termasuk penyusunannya menjadi sistem yang integral, ialah yang berkenaan dengan hukum. Sedemikian rupa kuatnya posisi

segi hukum dari ajaran agama itu, sehingga pemahaman hukum agama menjadi identik dengan pemahaman keseluruhan agama itu sendiri, yaitu "*fiqh*" (yang makna asalnya ialah "pemahaman"), dan jalan hidup berhukum menjadi identik dengan keseluruhan jalan hidup yang benar, yaitu "*syarî'ah*" (yang makna asalnya ialah "Jalan"). Kata-kata "*syarî'ah*" itu sebenarnya kurang lebih sama maknanya dengan kata-kata "*sabîl*", "*shirâth*", "*minhâj*", "*mansak*" ("*manâsik*"), "*maslak*" ("*suluk*") dan "*tharîqah*" yang juga digunakan dalam al-Qur'ân.

Sudah tentu hal tersebut tidak seluruhnya salah. Dalam suatu masyarakat yang sering terancam oleh kekacauan (Arab: *fawdlâ*, yakni*, chaos)* karena fitnah-fitnah (dimulai dengan pembunuhan 'Utsmân), dan jika masyarakat itu meliputi daerah kekuasaan yang sedemikian luas dan heterogennya, kepastian hukum dan peraturan, serta ketertiban dan keamanan, adalah nilai-nilai yang jelas amat berharga. Maka kesalehan pun banyak dinyatakan dalam ketaatan kepada ketentuan hukum, dan perlawanan kepada penguasa, khususnya perlawanan yang bersifat keagamaan (*pious opposition*), juga selalu menyertakan tuntutan agar hukum ditegakkan.

Tetapi kesalehan yang bertumpu kepada kesadaran hukum (betapapun ia tidak bisa diabaikan sama sekali karena mempunyai prioritas yang amat tinggi) akan banyak berurusan dengan tingkah laku lahiriah manusia, dan hanya secara parsial saja berurusan dengan hal-hal batiniah. Dengan kata-kata lain, orientasi fiqh dan *syarî'ah* lebih berat mengarah kepada eksoterisme, dengan kemungkinan mengabaikan esoterisme yang lebih mendalam.

Maka demikian pula gerakan oposisi terhadap praktek-praktek pemerintahan kaum Umawî di Damaskus. Sebagian bentuk oposisi itu terjadi karena dorongan politik semata, seperti gerakan oposisi orang-orang Arab Irak, karena para penguasa Damaskus lebih mendahulukan orang-orang Arab Syria. Tetapi sebagian lagi, justru yang lebih umum, oposisi itu timbul karena pandangan bahwa kaum Umawî kurang "religius". Tokoh Hasan dari Bashrah yang telah disebutkan di atas mewakili kelompok gerakan oposisi jenis ini. Ketokohan Hasan cukup hebat, sehingga kelompok-kelompok penentang rezim 'Umayyah banyak yang mengambil ilham dan semangatnya dari Hasan, yang dianggap pendiri Mu'tazilah (Wâshil ibn 'Athâ', yang dianggap pendiri Mu'tazilah, asalnya adalah murid Hasan), begitu pula para *'ulamâ'* dengan orientasi Sunnî, dan orang-orang Muslim dengan kecenderungan hidup zuhud (asketik). Mereka yang tersebut terakhir inilah, sejak munculnya di Bashrah, yang disebut kaum Sufi (*Shûfî*), konon karena pakaian mereka yang terdiri dari bahan wol (Arab: *shûf)* yang kasar sebagai lambang kezuhudan mereka. Dari kata-kata *shûf* itu pula terbentuk kata-kata *tashawwuf* (tasawuf), yaitu, kurang

lebih, ajaran kaum Sufi.

Dalam perkembangannya lebih lanjut, Tasawuf tidak lagi bersifat terutama sebagai gerakan oposisi politik. Meskipun semangat melawan atau mengimbangi susunan mapan dalam masyarakat selalu merupakan ciri yang segera dapat dikenali dari tingkah laku kaum Sufi, tetapi itu terjadi pada dasarnya karena dinamika perkembangan gagasan kesufian sendiri, yaitu setelah secara sadar sepenuhnya berkembang menjadi mistisisme. Tingkat perkembangan ini dicapai sebagai hasil pematangan dan pemuncakan rasa kesalehan pribadi, yaitu perkembangan ketika perhatian paling utama diberikan kepada kesadaran yang bersifat masalah historis dan politis umat hanya secara minimal.

Tarik-menarik antara *Syarî'ah* dan *Tharîqah*

Perpisahan antara kedua orientasi keagamaan yang lahiri dan batini itu kemudian mewujudkan diri dalam divergensi sistem-sistem penalaran masing-masing pihak pendukungnya. Maka dalam kedua-duanya kemudian tumbuh cabang ilmu keislaman yang berbeda satu dari yang lain, bahkan dalam beberapa hal tidak jarang bertentangan. Seolah-olah hendak merebut sumber legitimasi dari al-Qur'ân, maka sebagaimana orientasi keagamaan eksoteris yang bertumpu kepada masalah-masalah hukum itu mengklaim sebagai paham keagamaan (*fiqh*) dan jalan kebenaran (*syarî'ah*) *par excellence*, orientasi keagamaan esoteris yang bertumpu kepada masalah pengalaman dan kesadaran ruhani pribadi itu juga mengklaim diri sebagai pengetahuan keagamaan (*ma'rifah*) dan jalan menuju kebahagiaan (*tharîqah*) *par excellence*.

Akibatnya, polemik dan kontroversi antara keduanya pun tidak bisa dihindari. Ibn Taymîyah, misalnya, melukiskan pertentangan antara orientasi eksoteris dari kaum fiqh dengan orientasi esoteris dari kaum sufi sebagai serupa dengan pertentangan antara kaum Yahudi dan kaum Kristen. Dengan terlebih dahulu mengutip firman Allah yang artinya, "Kaum Yahudi berkata, 'Orang-orang Kristen itu tidak mempunyai suatu pegangan', dan kaum Kristen berkata, 'Orang-orang Yahudi itu tidak mempunyai suatu pegangan'."[390] Ibn Taymîyah mengatakan:

> "Anda dapatkan bahwa banyak dari kaum fiqh, jika melihat kaum Sufi dan orang-orang yang beribadat (melulu), akan memandang mereka ini tidak ada apa-apanya, dan tidak mereka perhitungkan kecuali sebagai orang-orang bodoh dan sesat, sedangkan dalam tarekat mereka itu tidak berpegang kepada ilmu serta kebenaran sedikit pun. Dan Anda juga dapatkan banyak dari kaum Sufi serta orang-orang yang menempuh

[390]Q., s. al-Baqarah/2:113.

> hidup sebagai *faqîr* tidak menganggap apa-apa kepada *syarî'ah* dan ilmu (hukum); bahkan mereka menganggap bahwa orang yang berpegang kepada *syarî'ah* dan ilmu (hukum) itu terputus dari Allah, dan bahwa para penganutnya tidak memiliki apa-apa yang bermanfaat di sisi Allah."[391]

Ibn Taymîyah tidak bermaksud menyalahkan salah satu dari keduanya, juga tidak hendak merendahkan sufi, sekalipun ia, sebagai seorang penganut madzhab Hanbalî, sangat berat berpegang kepada segi-segi eksoteris Islam seperti diwakili dalam *syarî'ah*. Karena itu, Ibn Taymîyah mengatakan,

> "Yang benar ialah bahwa apa pun yang berdasarkan Kitab dan Sunnah pada kedua belah pihak itu adalah benar. Dan apa pun yang bertentangan dengan Kitab dan Sunnah pada kedua belah pihak adalah *bâthil*."[392]

Tetapi terhadap pernyataan Ibn Taymîyah ini, penyunting kitab *Iqtidlâ'* memberi catatan:

> "Ini dengan asumsi bahwa ajaran kesufian itu ada kebenaran. Jika tidak, maka sebenarnya ajaran kesufian itu pada dasarnya adalah ciptaan sesudah generasi utama, yang dalam masa generasi itu hidup sebaik-baik umat dan para imam kebenaran pada umat itu. Sesungguhnya Allah, dengan Kitab-Nya dan petunjuk Nabi-Nya s.a.w. telah membuat kaum beriman tidak memerlukan apa yang ada dalam ajaran kesufian, yang dianggap orang mampu melembutkan hati dan membersihkannya."[393]

Dari kutipan-kutipan itu dapat didasarkan betapa persimpangan jalan antara "kaum kebatinan" (*ahl al-bawâthin*) dan "kaum kezahiran" (*ahl al-zhawâhir*) dapat meningkat kepada batas-batas yang cukup gawat. Tetapi benarkah memang antara keduanya tidak terdapat titik pertemuan?

Tasawuf Sebagai Olah Ruhani

Ketika Nabi Muhammad s.a.w. disebut sebagai seorang Rasul yang paling berhasil dalam mewujudkan misi sucinya, bukti untuk mendukung penilaian itu ialah hal-hal yang bersifat sosial-politis, khususnya yang dalam bentuk keberhasilan ekspansi-ekspansi militer. Dan Nabi Muhammad s.a.w. sama dengan beberapa Nabi yang lain seperti Mûsâ dan Dâwûd a.s. adalah seorang "Nabi Bersenjata" (*Armed Prophet*), sebagaimana dikatakan oleh sosiolog terkenal, Max Weber.

Bertolak dari kenyataan tersebut, ada sementara ahli yang hendak mereduksikan misi Nabi Muhammad s.a.w. sebagai tidak lebih dari suatu

---

[391]Ibn Taymîyah, *Iqtidâ' al-Shirâth al-Mustaqîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, tanpa tahun), h. 10.

[392]*Ibid.*

[393]*Ibid.*

gerakan reformasi sosial, dengan program-program seperti pengangkatan martabat kaum lemah (khususnya kaum wanita dan budak), penegakan kekuasaan hukum, usaha mewujudkan keadilan sosial, tekanan kepada persamaan umat manusia (egalitarianisme), dan lain-lain. Dalam pandangan serupa itu, Nabi Muhammad s.a.w. tidak bisa disamakan dengan Nabi 'Îsâ al-Masîh, karena ajaran Nabi Muhammad tidak banyak mengandung kedalaman keruhanian pribadi. Tetapi Nabi Muhammad s.a.w. lebih mirip dengan Nabi Mûsâ a.s. dan para rasul dari kalangan anak turun Nabi Ya'qûb (Isrâ'îl), yang mengajarkan tentang betapa pentingnya berpegang kepada hukum-hukum Taurat (*Talmudic Law*).

Bahwa Nabi Muhammad s.a.w membawa reformasi sosial yang monumental kiranya sudah jelas. Al-Qur'ân sendiri mengaitkan keimanan serta penerimaan seruan Nabi dengan usaha reformasi dunia (*ishlâh al-ardl*). Tetapi di berbagai tempat dalam al-Qur'ân juga disebutkan bahwa tugas reformasi dunia itu tidak hanya dipunyai oleh Nabi Muhammad, melainkan juga oleh para nabi yang lain.[394] Dan Nabi Muhammad memang telah melaksanakannya dengan sukses luar biasa. Salah satu pengakuan yang jujur dari pihak luar Islam atas sukses Nabi dalam membawa reformasi dunia ini ialah yang diberikan oleh Michael H. Hart. Dalam bukunya yang memuat urutan peringkat seratus orang yang paling berpengaruh dalam sejarah umat manusia, Hart menempatkan Nabi Muhammad sebagai manusia nomor satu yang paling berpengaruh. Ia menegaskan:

> "Jatuhnya pilihan saya kepada Nabi Muhammad dalam urutan pertama daftar Seratus Tokoh yang berpengaruh di dunia mungkin mengejutkan sementara pembaca dan mungkin jadi tanda tanya sebagian yang lain. Tapi saya berpegang kepada keyakinan saya, dialah Nabi Muhammad satu-satunya manusia dalam sejarah yang berhasil meraih sukses-sukses luar biasa ditilik dari ukuran agama maupun ruang lingkup duniawi."[395]

Namun di samping itu al-Qur'ân juga banyak menegaskan tentang pentingnya orientasi keruhanian yang bersifat ke dalam dan mengarah kepada pribadi. Justru sudah menjadi kesadaran para sarjana Islam sejak dari masa-masa awal bahwa Islam adalah agama pertengahan (*wasath*) antara agama Yahudi yang legalistik dan banyak menekankan orientasi kemasyarakatan dan agama Kristen yang spiritualistik dan sangat mem-perhatikan kedalaman olah dan pengalaman ruhani serta membuat aga-ma itu lembut. Seperti dikatakan Ibn Taymîyah,

---

[394]Lihat, a.l., Q., s. al-A'râf/7:56 dan 85.

[395]Michael H. Hart, *The 100, a Ranking of the Most Influential Persons in History,* terjemahan Indonesia oleh H. Mahbub Djunaidi, "Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah", (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 27.

oooooooooooo

"*Syarî'ah* Tawrât dido-minasi oleh ketegaran, dan *Syarî'ah* Injîl didominasi oleh kelembutan; sedangkan *Syarî'ah* al-Qur'ân menengahi dan meliputi keduanya itu."[396]

Sebagai bentuk pertengahan antara kedua agama pendahulunya itu, Islam mengandung ajaran-ajaran hukum dengan orientasi kepada masalah-masalah tingkah laku manusia secara lahiriah seperti pada agama Yahudi, dan sekaligus mengandung ajaran-ajaran keruhanian yang mendalam seperti pada agama Kristen. Bahkan sesungguhnya antara keduanya itu tidak bisa dipisahkan, meskipun bisa dibedakan. Sebab ketika orang Muslim dituntut untuk tunduk kepada suatu hukum tingkah laku lahiriah, ia diharapkan, malah diharuskan, menerimanya dengan ketulusan yang terbit dari lubuk hatinya. Ia harus merasakan ketentuan hukum itu sebagai sesuatu yang berakar dalam komitmen spiritualnya. Kenyataan ini tercermin dalam susunan kitab-kitab fiqh, yang selalu dimulai dengan bab pensucian (*thahârah*) lahir, sebagai awal pensucian batin.

Walaupun begitu, tetap ada kemungkinan orang mengenali mana yang lebih lahiriah, dan mana pula yang batiniah. Sebenarnya, sudah sejak zaman Rasulullah s.a.w. sendiri, terdapat kelompok para sahabat Nabi yang lebih tertarik kepada hal-hal yang bersifat batiniah. Disebut-sebut, misalnya, kelompok *ahl al-shuffah*, yaitu sejumlah sahabat yang memilih hidup sebagai *faqîr* dan sangat setia kepada masjid. Tidak heran kalau kelompok ini, dalam literatur kesufian, sering diacu sebagai teladan kehidupan saleh di kalangan para sahabat.

Al-Qur'ân sendiri memuat berbagai firman yang merujuk kepada pengalaman spiritual Nabi. Misalnya, lukisan tentang dua kali pengalaman Nabi bertemu dan berhadapan dengan Malaikat Jibrîl dan Allah. Yang pertama ialah pengalaman beliau ketika menerima wahyu pertama di gua Hirâ', di atas Bukit Cahaya (*Jabal Nûr*). Dan yang kedua ialah pengalaman beliau dengan perjalanan malam (*isrâ'*) dan naik ke langit (*mi'râj*) yang terkenal itu. Kedua pengalaman Nabi itu dilukiskan dalam Kitab Suci:

والنجم إذا هوى، ما ضلّ صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى، ذو مرّة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى، ولقد رءاه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنّة

[396]Ibn Taymîyah, *Al-Jawâb al-Shahîh li Man Baddala Dîn al-Masîh*, 4 jilid, (Beirut [?]: Mathâbi' al-Majd al-Tijârîyah, tanpa tahun), jil. 3, h. 240.

المأوى، إذ يغشى السدرة ما يغشى، ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربّه الكبرى (النجم/53: 1–18)

> Demi bintang ketika sedang tenggelam. Sahabatmu sekalian itu tidaklah sesat ataupun menyimpang. Dan ia tidaklah berucap karena menurut keinginan. Itu tidak lain adalah ajaran yang diwahyukan. Diajarkan kepadanya oleh Jibrîl yang kuat perkasa. Yang bijaksana, dan yang telah menampakkan diri secara sempurna. Yaitu ketika ia berada di puncak cakrawala. Kemudian ia pun mendekati, dan menghampiri. Hingga sejarak kedua ujung busur panah, atau lebih dekat lagi. Lalu Tuhan wahyukan kepada hamba-Nya wahyu yang dikehendaki. Tidaklah jiwa (Nabi) mendustakan yang dilihatnya sendiri. Apakah kamu semua akan membantahnya tentang yang ia saksikan? Padahal sungguh ia telah menyaksikan pada lain kesempatan. Yaitu didekat Pohon Lotus, di alam penghabisan. Di sebelahnya ada Surga tempat kediaman. Ketika Pohon Lotus itu diliputi cahaya tak terlukiskan. Penglihatan Nabi tidak bergoyah, dan tidak pula salah arah. Sungguh ia telah menyaksikan tanda-tanda Tuhannya yang Agung tak terkira.[397]

Bagi kaum Sufi, pengalaman Nabi dalam *Isrâ'-Mi'râj* itu adalah sebuah contoh puncak pengalaman ruhani yang bisa dipunyai oleh seorang Nabi. Namun kaum Sufi berusaha untuk meniru dan mengulanginya bagi diri mereka sendiri, dalam dimensi, skala dan format yang sepadan dengan kemampuan mereka. Sebab inti pengalaman itu ialah penghayatan yang pekat akan situasi diri yang sedang berada di hadapan Tuhan, dan bagaimana ia "bertemu" dengan Dzat Yang Maha Tinggi itu. "Pertemuan" dengan Tuhan adalah dengan sendirinya juga merupakan puncak kebahagiaan, yang dilukiskan dalam sebuah Hadîts sebagai "sesuatu yang tak pernah terlihat oleh mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak terbetik dalam hati manusia". Sebab dalam "pertemuan" itu, segala rahasia kebenaran "tersingkap" (*kasyf*) untuk sang hamba, dan sang hamba pun lebur dan sirna (*fanâ'*) dalam Kebenaran. Maka Ibn 'Arabî, misalnya, melukiskan "metode" atau *tharîqah*-nya sebagai perjalanan ke arah penyingkapan Cahaya Ilahi, melalui pengunduran diri (*khalwah*) dari kehidupan ramai.[398]

Masalah Keabsahan Tasawuf

---

[397]Q., s. al-Najm/53:1-18.

[398]Salah satu buku Muhy al-Dîn ibn 'Arabî berjudul, dalam bahasa Arab, *Risâlat al-Anwâr fî mâ Yumnah Shâhib al-Khalwah min al-Asrâr* (Risalah Cahaya tentang Berbagai Rahasia yang dikaruniakan kepada orang yang melakukan pengunduran diri (*khalwah*), diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Rabia Terri Harris, *Journey to the Lord of Power* (New York: Inner Traditions International, 1981).

qqqqqqqqqqqq

Membicarakan keabsahan Tasawuf dapat mengisyaratkan pengambilan sikap penghakiman (*judgment*) dengan implikasi yang serius, karena menyangkut masalah sampai di mana kita bisa dan berhak menilai pengalaman keruhanian seseorang. Telah disinggung bahwa mistisisme atau pengalaman mistis, tidak terkecuali yang ada pada kaum Sufi, selalu mengarah ke dalam dan bersifat pribadi. Oleh karena itu pengalaman mistis hampir mustahil dikomunikasikan kepada orang lain, dan selamanya akan lebih merupakan milik pribadi si empunya sendiri. Oleh karena itu sering terjadi adanya tingkah laku eksentrik dan "di luar garis", dan orang lain, lebih-lebih sesama Sufi sendiri, akan memandangnya, dengan penuh pengertian, jika tidak malah kekaguman. Berbagai cerita tentang "wali" yang berkelakuan aneh, seperti banyak terdapat di berbagai negeri dan daerah Islam, adalah kelanjutan dari persepsi mistis ini.

Karena itu, bagi mereka yang lebih melihat diri mereka sebagai pemegang ajaran standar akan cepat mengutuk tingkah laku aneh itu sebagai tidak lebih dari keeksentrikan yang *absurd*, jika bukannya kesintingan atau bahkan tarikan setan yang sesat.

Kesesatan yang paling gawat, di mata *ahl al-zhawâhir,* ialah yang ada dalam kawasan teori dan pandangan dasar, yang mengarah kepada paham "kesatuan eksistensial" (*wahdat al-wujûd*). Selain berbagai tokoh yang sudah dikenal umum, seperti al-Hallâj dan Syaykh Siti Jenar, penganut dan pengembang pandangan itu yang paling kaya namun "liar" ialah Ibn 'Arabî. Dalam bukunya, *Fushûsh al-Hikam*, Ibn 'Arabî berdendang dalam sebuah syair yang bernada "gurauan" dengan Tuhan:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
ففي حال أقربه وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده

أساعده فأسعده فأنا بالغني وأنا

لذاك الحقّ أجد ني فأعلمه وأوجده
بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده

(Maka Ia (Tuhan)-pun memujiku, dan aku memuji-Nya,
dan la menyembahku, dan aku pun menyembah-Nya
Dalam keadaan lahir aku menyetujui-Nya
dan dalam keadaan hakiki aku menentang-Nya.
Maka Ia pun mengenaliku namun aku tak mengenali-Nya lalu aku pun mengenali-Nya, maka aku pun menyaksikan-Nya
Maka mana mungkin Ia tiada perlu, padahal aku
menolong-Nya dan membahagiakan-Nya?

rrrrrrrrrrr

Untuk inilah Kebenaran mewujudkan aku,
sebab aku mengisi ilmu-Nya dan mewujudkan-Nya
Begitulah, sabda telah datang kepada kita,
dan telah dinyatakan dalam diriku segala maksudnya).[399]

Ibn 'Arabî memang mengaku sebagai "kutub para wali" (*quthb al-awliyâ'*), bahkan pemungkasnya. Ia dituding oleh para *'ulamâ' Syarî'ah* sebagai yang paling bertanggungjawab atas penyelewengan-penyelewengan dalam Islam, khususnya yang terjadi di kalangan kaum Sufi. Namun bagi para pengikutnya dia adalah *al-syaikh al-akbar* (guru yang agung).

Kesulitan memahami literatur kesufian, seperti karya-karya Ibn 'Arabî, misalnya, antara lain, lantaran pengungkapan ide dan ajaran di dalamnya sering menggunakan kata kiasan (*matsal*) dan pelambang (*ramz*). Karena itu ungkapan-ungkapan yang ada harus dipahami dalam kerangka interpretasi metaforis atau tafsir batini (*ta'wîl*). Dan adalah *ta'wîl* itulah yang menjadi metode pokok mereka dalam memahami teks-teks suci, baik Kitab Suci maupun Hadîts Nabi.

Meskipun mereka menggunakan metode *ta'wîl,* mereka sebenarnya tetap berpegang kepada sumber-sumber suci itu. Hanya saja, sejalan dengan metode mereka, mereka tidak memahami sumber-sumber itu menurut bunyi tekstualnya. Inilah pangkal kontroversi mereka dengan kaum *Syarî'ah*. Maka tidak jarang kaum *Syarî'ah* mengutuk mereka sebagai sesat, seperti yang dilakukan oleh Ibn Taymîyah terhadap Ibn 'Arabî.

Tapi, dalam semangat empatik, mungkin justru pengalaman mistis kaum Sufi harus dipandang sebagai bentuk pengalaman keagamaan yang sejati. Seperti pengalaman Nabi dalam *Mi'râj* yang tak terlukiskan, se-hingga karenanya juga tak terkomunikasikan, pengalaman mistis kaum Sufi pun sesungguhnya berada di luar kemampuan rasio untuk meng-gambarkannya. Kaum Sufi gemar mengatakan bahwa untuk bisa me-ngetahui apa hakikat pengalaman itu, seseorang hanya harus meng-alaminya sendiri. Mereka mempunyai perbendaharaan yang kaya untuk melukiskan kenyataan itu. Misalnya, tidak mungkinlah menjelaskan rasa manisnya madu jika orang tidak pernah mencicipinya sendiri.

Pengalaman mistis tertinggi menghasilkan situasi kejiwaan yang disebut ekstase. Dalam perbendaharaan kaum Sufi, ekstase itu sering dilukiskan sebagai keadaan mabuk kepayang oleh minuman kebenaran. Kebenaran (*al-haqq*) digambarkan sebagai minuman keras atau khamar. Bahkan untuk sebagian mereka minuman yang memabukkan itu tidak lain ialah apa yang mereka namakan "*dlamîr al-sya'n*", yaitu kata-kata "an" yang berarti "*bahwa*" dalam kalimat syahadat pertama, *Asyhadu an lâ i-Lâh-a illâ 'l-Lâh* (Aku bersaksi *bahwa*

---

[399]Muhy al-Dîn ibn 'Arabî*, Fushûsh al-Hikam*, h. 83. Cf terjemahan Inggris oleh R.W.J. Austin, *The Bezels of* Wisdom (New York: Paulist Press, 1980), h. 95.

ssssssssssss

tidak ada Tuhan selain Allah). Pelukisan ini untuk menunjukkan betapa intensnya mereka menghayati *tawhîd*, sehingga mereka tidak menyadari apa pun yang lain selain Dia Yang Maha Ada.

Karena itu, suatu pengalaman mistis mungkin akan hanya sekali terjadi dalam hidup seseorang, tanpa bisa diulangi. Inilah diumpamakan dengan turunnya "malam kepastian" (*laylat al-qadr*), yang dalam al-Qur'ân disebutkan sebagai lebih baik dari seribu bulan. Artinya, seorang yang mengalami satu momen menentukan itu, ia akan terpengaruh oleh pesan yang dibawa seumur hidupnya, yaitu sekitar seribu bulan atau delapan puluh tahun. Karena itu meskipun suatu pengalaman mistis sebagai suatu kejadian hanya bersifat sesaat (*transitory*), namun relevansinya bagi pembentukan budi pekerti akan bersifat awet. Sebab dalam pengamalan intens sesaat itu orang berhasil menangkap suatu kebenaran yang utuh. Kesadaran akan kebenaran yang utuh itulah yang menimbulkan rasa bahagia dan tenteram yang mendalam, suatu *euphoria* yang tak terlukiskan. Dan itulah kemabukan mistis. Kemudian, suatu hal yang amat penting ialah bahwa *euphoria* itu sekaligus disertai dengan kesadaran akan posisi, arti, dan peran diri sendiri yang proporsional, yaitu "tahu diri" (*ma'rifat al-nafs*) yang tidak lebih daripada seorang makhluk yang harus tunduk-patuh dan pasrah bulat (*islâm*) kepada Sang Maha Pencipta (*al-Khâliq*).

Seorang Sufi, karena kepuasannya akan pengetahuan tentang Kebenaran, tidak banyak menuntut dalam hidup ini. Ia puas (*qanâ'ah*) dan lepas dari harapan kepada sesama makhluk. Ia bebas, karena ia merasa perlu (*faqîr*) hanya kepada Allah yang dapat ia temui di mana saja melalui ibadat dan dzikir. Ia menghayati kehadiran Tuhan dalam hidupnya melalui apresiasi akan nama-nama (kualitas-kualitas) Tuhan yang indah (*al-asmâ' al-husnâ),* dan dengan apresiasi itu ia menemukan keutuhan dan keseimbangan dirinya.

Hidup penuh sikap pasrah itu memang bisa mengesankan kepasifan dan eskapisme. Tapi sebagai dorongan hidup bermoral, pengalaman mistis kaum Sufi sebetulnya merupakan suatu kedahsyatan. Karena itulah ajaran tasawuf juga disebut sebagai ajaran akhlaq. Dan akhlaq yang hendak mereka wujudkan ialah yang merupakan "tiruan" akhlaq Tuhan, sesuai dengan sabda Nabi yang mereka pegang teguh, "Berakhlaklah kamu semua dengan akhlaq Allah".[400]

---

[400]Karena itu di kalangan kaum Sufi terkenal ungkapan dalam bahasa Arab, " من عرف نفسه فقد عرف ربه" (Barangsiapa tahu dirinya maka ia akan tahu Tuhannya). Karena pengetahuan tentang diri secara proporsional adalah indikasi pengetahuan akan Kebenaran Yang Bulat.

ttttttttttt

KEKUATAN DAN KELEMAHAN PAHAM ASY'ARÎ SEBAGAI DOKTRIN 'AQÎDAH ISLÂMÎYAH

POKOK pembahasan ini ialah paham Asy'arî dalam tinjauan segi kekuatan dan kelemahannya. Meski pembahasan ini menyangkut penilaian kritis terhadap paham itu, namun kritik itu *an sich* tidaklah menjadi tujuannya. Pembahasan ini bertolak pada usaha mengenali segi-segi positif paham itu dan bagaimana mengembangkannya agar dapat menjadi suatu sumbangan kepada tantangan hidup masa kini. Juga dengan sendirinya pada usaha mengenali segi-segi negatifnya serta sedapat mungkin menemukan jalan untuk menghindari atau menghilangkannya.

Relevansi pembahasan ini ialah bahwa sebagian besar kaum Muslim Indonesia, jika tidak seluruhnya, menganut paham Asy'arî di bidang *'aqîdah*. *Pertama*, karena Islam di Indonesia beraliran Sunnî, sehingga tidak menganut '*aqîdah* Syî'ah atau Mu'tazilah. *Kedua*, karena Islam di Indonesia bermadzhab Syâfi'î**,** dan seperti di mana-mana, kaum Syâfi'î kebanyakan menganut '*aqîdah* Asy'arî. Ini berbeda dari kaum Sunnî bermadzhab Hanafî (di Asia Daratan) yang kebanyakan menganut *'aqîdah* Mâturîdî, dan dari kaum Sunnî bermadzhab Hanbalî (di Arabia) yang tidak menganut Asy'arî ataupun Mâturîdî, melainkan mempunyai aliran tersendiri yang khas Hanbalî.

Pembela paling tegas paham Sunnah (lengkapnya, paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*-baca: "Ahlussunnah wal-jamâ'ah") di negeri kita, yaitu Nahdlatul Ulama, dalam muktamarnya di Situbondo akhir 1984 yang lalu merumuskan dan menegaskan bahwa paham Sunnah ialah paham yang dalam *'aqîdah* menganut al-Asy'arî atau al-Mâturîdî. Sedangkan kelompok-kelompok lain, seperti Muhammadiyah sebagai yang pertama-tama dan terbesar, yang biasanya oleh Nahdlatul Ulama dipandang sebagai tidak tegas berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (namun sebenarnya dalam banyak hal malah sangat Sunnî), juga masih tetap menganut al-Asy'arî dalam *'aqîdah*, tanpa banyak mengambil alih

kritik para pemikir modernis Islam seperti Muhammad ‘Abduh, ataupun pemikir reformis seperti Ibn Taymîyah dan, apalagi, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb, terhadap beberapa segi paham Asy‘arî itu. Maka membahas paham Asy‘arî berarti membahas pandangan kepercayaan agama yang paling kuat dan luas di negeri kita.

Imâm al-Asy‘arî

Jika disebut paham Asy‘arî kita maksudkan keseluruhan penjabaran simpul (*‘aqîdah*) atau simpul-simpul (*‘aqâ’id*) kepercayaan Islam dalam Ilmu Kalam yang bertitik tolak dari rintisan seorang tokoh besar pemikir Islam, Abû al-Hasan ‘Alî al-Asy‘arî dari Bashrah, Irak, yang lahir pada 260 H/873 M dan wafat pada 324 H/935 M. Jadi dia tampil sekitar satu abad setelah Imâm al-Syâfi‘î (wafat pada 204 H/819 M), atau setengah abad setelah al-Bukhârî (wafat pada 256 H/870 M) dan hidup beberapa belas tahun sezaman dengan pembukuan Hadîts yang terakhir dari tokoh yang enam, yaitu al-Tirmidzî (wafat pada 279 H/892 M). Dengan kata lain, al-Asy‘arî tampil pada saat-saat konsolidasi Paham Sunnah di bidang hukum atau fiqh, dengan pembukuan Hadîts yang menjadi bagian mutlaknya, telah mendekati penyelesaian. Dan penam-pilan al-Asy‘arî membuat lengkap sudah konsolidasi paham Sunnah itu, yaitu dengan penalaran ortodoksnya di bidang keimanan atau *‘aqîdah*.

Penalaran al-Asy‘arî disebut ortodoks karena lebih setia kepada sumber-sumber Islam, seperti Kitab Allah dan Sunnah Nabi, dibanding penalaran kaum Mu‘tazilah dan para Failasuf. Meskipun mereka ini semuanya, dalam analisa terakhir, harus dipandang tetap dalam lingkaran Islam, namun dalam pengembangan argumen-argumen bagi paham yang mereka bangun, mereka sangat banyak menggunakan bahan-bahan falsafah Yunani. Banyaknya penggunaan bahan falsafah Yunani itu memberi ciri pokok pemikiran kaum Mu‘tazilah dan para Failasuf sehingga mereka melakukan pendekatan *ta’wîl* atau interpretasi metaforis terhadap teks-teks dalam Kitab dan Sunnah yang mereka anggap *mutasyâbihât* karena, misalnya, mengandung deskripsi tentang Tuhan yang antropomorfis (Tuhan menyerupai manusia seperti punya tangan, mata, bertahta di atas Singgasana atau ‘Arasy, bersifat senang atau *ridlâ*, murka atau *ghadlab*, dendam atau *intiqâm*, terikat waktu seperti menunggu atau *intizhâr*, dan seterusnya). Disebabkan kuatnya peranan unsur logika dan dialektika dalam penalaran kaum Mu‘tazilah dan para Failasuf itu, maka sistem mereka disebut Ilmu Kalam, yakni Ilmu Logika atau Dialektika. Maka jika penalaran mereka itu merupakan sebuah teologi, lebih tepat disebut Teologi Rasional, Teologi Dialektis atau Teologi Spekulatif, kadang-kadang disebut Teologi Skolastik, atau

Teologi Alami (*Natural Theology*), bahkan Falsafah Teisme (*Philosophical Theism*).[401]

Tetapi penggunaan argumen-argumen logis dan dialektis tidak terbatas kepada kaum Mu'tazilah dan para failasuf saja. Kaum Asy'arî juga banyak menggunakannya, meskipun metode *ta'wîl* yang menjadi salah satu akibat penggunaan itu hanya menduduki tempat sekunder dalam sistem Asy'arî. Kemampuan Abû al-Hasan 'Alî al-Asy'arî menggunakan argumen-argumen logis dan dialektis ia peroleh dari latihan dan pendidikannya sendiri sebagai seorang Mu'tazilî. Ia memang kemudian, pada usia empat puluh tahun, menyatakan diri lepas dari paham lamanya, dan bergabung dengan paham kaum Hadîts (*Ahl al-Hadîts*) yang dipelopori kaum Hanbalî, yang bertindak sebagai pemegang bendera ortodoksi, sehingga sering diisyaratkan sebagai kaum Sunnî *par excellence*. Namun al-Asy'arî nampak tidak mungkin melepas-kan diri sepenuhnya dari metode logis dan dialektis, yang kali ini ia gunakan justru untuk mendukung dan membela paham *Ahl al-Hadîts*. Disebabkan olah metodologinya itu mula-mula al-Asy'arî tetap mencurigakan bagi kaum Hadîts pada umumnya, sehingga ia merasa perlu membela diri melalui sebuah risalahnya yang sangat panting, *Istihsân al-Khawdl fî 'Ilm al-Kalâm* ("Anjuran untuk Mendalami Ilmu Kalâm", yakni ilmu Logika).

Karena ilmu logika formal, atau silogisme, dipelajari orang-orang Muslim dari Aristoteles (maka dalam bahasa Arab disebut secara lengkap sebagai *al-manthiq al-aristhî,* logika Aristoteles), pemikiran Ilmu *Kalâm* adalah juga dengan sendirinya bersifat *Aristhî* atau *Aristotelian,* dengan ciri utama pendekatan rasional-deduktif. (Segi ini pada umum-nya, dan segi-segi tertentu konsep dalam *Kalâm* pada khususnya, meru-pakan alasan kritik dan penolakan oleh kaum Hanbalî atas *Kalâm*, termasuk yang dikembangkan oleh kaum Asy'arî, dengan kontroversi dan polemik yang masih berlangsung sampai hari ini).

Walaupun demikian, sungguh menarik bahwa dalam pergumulan pemikiran yang sengit di bidang teologi itu akhirnya Imâm Abû al-Hasan 'Alî al-Asy'arî dari Bashrah tersebut memperoleh kemenangan besar, jika bukan terakhir atau final. Ini terutama sejak tampilnya Imâm al-Ghazâlî sekitar dua abad setelah al-Asy'arî, yang dengan kekuatan argumennya yang luar biasa, disertai contoh kehidupannya yang penuh zuhud, mengembangkan paham Asy'arî menjadi standar paham Ortodoks atau Sunnî dalam *'aqîdah*. Karena itu, seperti telah disinggung di atas, pada saat sekarang ini, untuk sebagian besar kaum Muslim seluruh dunia, paham Asy'arî adalah identik dengan paham Sunnî, dan, lebih dari itu, Ilmu *Kalâm* pun sekarang menjadi hampir terbatas

[401]William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (New York: Barnes & Noble, 1979), h. 4.

hanya kepada metode penalaran Asy‘arî.

Dilihat dari kadar penerimaannya oleh sedemikian besar kaum Muslim, dan daya jangkauannya yang melintasi batas-batas kemadzhab-an dalam fiqh, paham Asy‘arî adalah paham yang paling luas menyebar dalam Dunia Islam, sehingga al-Asy‘arî bisa disebut sebagai pemikir Islam klasik yang paling sukses. Tidak ada tokoh pemikir dalam Islam yang dapat mengklaim sedemikian banyak penganut dan sedemikian luas pengaruh buah pikirannya seperti Abû al-Hasan ‘Alî al-Asy‘arî. Maka sebutan yang paling umum untuk tokoh ini ialah *Syaykh Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah*, sebagaimana senantiasa digunakan pada lembaran judul karya-karyanya yang cukup banyak dan kini telah diterbitkan.

Beberapa Inti Pokok Paham Asy‘arî

Sesungguhnya letak keunggulan sistem Asy‘arî atas yang lainnya ialah segi metodologinya, yang dapat diringkaskan sebagai jalan tengah antara berbagai ekstremitas. Maka ketika menggunakan metodologi *manthiq* atau logika Aristoteles, ia tidaklah menggunakannya sebagai kerangka kebenaran itu *an sich* (seperti terkesan pada para failasuf), melainkan sekedar alat untuk membuat kejelasan-kejelasan, dan itu pun hanya dalam urutan sekunder. Sebab bagi al-Asy‘arî, sebagai seorang pendukung *Ahl al-Hadîts,* yang primer ialah teks-teks suci sendiri, baik yang dari Kitab maupun yang dari Sunnah, menurut makna harfiah atau literernya. Oleh karena itu, kalaupun ia melakukan *ta’wîl*, ia lakukan hanya secara sekunder, yaitu dalam keadaan tidak bisa lagi dilakukan penafsiran harfiah. Hasilnya ialah suatu jalan tengah antara metode harfiah kaum Hanbalî dan metode *ta’wîl* kaum Mu‘tazilî. Di tengah-tengah serunya polemik dan kontroversi dalam dunia intelektual Islam saat itu, metode yang ditempuh al-Asy‘arî ini merupakan jalan keluar yang memuaskan banyak pihak. Itulah alasan utama penerimaan paham Asy‘arî hampir secara universal, dan itu pula yang membuatnya begitu kukuh dan awet sampai sekarang.

Meskipun begitu, inti pokok paham Asy‘arî ialah Sunnisme. Hal ini ia kemukakan sendiri dalam bukunya yang sangat bagus dan siste-matis, yaitu *Maqâlât al-Islâmîyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn* (“Pendapat-pendapat Kaum Islam dan Perselisihan Kaum Bersembahyang”), sebuah buku heresiografi (catatan tentang berbagai penyimpangan atau bid‘ah) dalam Islam yang sangat dihargai karena kejujuran dan obyektifitas dan kelengkapannya. Dalam meneguhkan pahamnya sendiri, terlebih dahulu al-Asy‘arî menuturkan paham *Ahl al-Hadîts* seperti yang ada pada kaum Hanbalî, kemudian mengakhirinya dengan penegasan bahwa ia mendukung paham itu dan menganutnya. Untuk memperoleh gambaran yang cukup lengkap tentang hal yang amat penting ini,

di sini dikutip beberapa persoalan mendasar dari keterangan al-Asy'arî yang dimaksud:

> Keseluruhan yang dianut para pendukung Hadîts dan Sunnah ialah mengakui adanya Allah, para malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul, dan semua yang datang dari sisi Allah dan yang dituturkan oleh para tokoh terpercaya berasal dari Rasulullah s.a.w., tanpa mereka menolak sedikit pun juga dari itu semua. Dan Allah—*Subhânahû*—adalah Tuhan Yang Maha Esa. Unik (tanpa bandingan), tempat bergantung semua makhluk, tiada Tuhan selain Dia, tidak mengambil istri, tidak juga anak; dan bahwa Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya; dan bahwa surga itu nyata, neraka itu nyata, dan hari kiamat pasti datang tanpa diragukan lagi, dan bahwa Allah membangkitkan orang yang ada dalam kubur.
>
> Dan bahwa Allah-*subhânahû*-ada di atas Arasy (Singgasana), sebagaimana difirmankan (Q., s. Thâhâ/20:5), "Dia Yang Maha Kasih, bertahta di atas Singgasana"; dan bahwa Dia mempunyai dua tangan tanpa bagaimana (*bi lâ kayfa*) sebagaimana difirmankan (Q., s. Shâd/37:75), "Aku menciptakan dengan kedua tangan-Ku", dan juga firman-Nya (Q., s. al-Mâ'idah/5:64), "Bahkan kedua tangan-Nya itu terbuka lebar…."; dan Dia itu mempunyai dua mata tanpa bagaimana, sebagaimana difirmankan (Q., s. al-Qamar/ 54:14), "…Ia (kapal) itu berjalan dengan mata Kami…."; dan Dia itu mempunyai wajah, sebagaimana difirmankan (Q., s. al-Rahmân/55:27), "Dan tetap kekallah Wajah Tuhanmu Yang Maha Agung dan Maha Mulia."
>
> Dan nama-nama Allah itu tidak dapat dikatakan sebagai lain dari Allah sendiri seperti dikatakan oleh kaum Mu'tazilah dan Khawârij. Mereka (*Ahl al-Sunnah*) juga mengakui bahwa pada Allah-S*ubhânahû*-ada pengetahuan (*'ilm*), sebagaimana difirman-kan (Q., s. al-Nisâ'/4:166), "…diturunkan-Nya ia (al-Qur'ân) dengan pengetahuan-Nya….", dan juga firman-Nya (Q., s. Fâthir/35:11), "…dan tidaklah ia (wanita) mengandung (bayi) perempuan, juga tidak melahirkannya, kecuali dengan pengetahuan-Nya ...."
>
> Mereka (*Ahl al-Sunnah*) juga berpendapat bahwa tidak ada kebaikan atau keburukan di bumi kecuali yang dikehendaki Allah, dan segala sesuatu terjadi dengan kehendak Allah, sebagaimana difirmankan oleh Dia Yang Maha Tinggi dan Maha Agung (Q., s. al-Takwîr/81:29), "Dan kamu (manusia) tidaklah (mampu) menghendaki sesuatu jika tidak Allah meng-hendakinya", dan sebagaimana diucapkan oleh orang-orang Muslim, "Apa pun yang dikehendaki Allah akan terjadi, dan apa pun yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi."
>
> Mereka juga berpendapat bahwa tidak seorang pun mampu melakukan sesuatu sebelum Dia (Allah) melakukannya, juga tidak seorang pun mampu keluar dari pengetahuan Allah, atau melakukan sesuatu yang Allah mengetahui bahwa ia tidak melakukannya.

zzzzzzzzzzzz

> Mereka mengakui bahwa tidak ada Pencipta selain Allah, dan bahwa keburukan para hamba (manusia) diciptakan oleh Allah, dan bahwa semua perilaku manusia diciptakan Allah *'azzâ wa jallâ*, dan bahwa manusia itu tidak berdaya menceritakan sedikit pun dari padanya.
>
> Dan bahwa Allah memberi petunjuk kepada kaum beriman untuk taat kepada-Nya, serta menghinakan kaum kafir. Allah mengasihi kaum beriman, memperhatikan mereka, membuat mereka orang-orang saleh, membimbing mereka, dan Dia tidak mengasihi kaum kafir, tidak membuat mereka saleh, serta tidak membimbing mereka. Seandainya Allah membuat mereka saleh, tentulah mereka menjadi saleh, dan seandainya Allah membimbing mereka tentulah mereka menjadi berpetunjuk.
>
> Dan Allah-*subhânahû*-berkuasa membuat orang-orang kafir itu saleh, mengasihi mereka sehingga menjadi beriman; tetapi Dia berkehendak untuk tidak membuat mereka saleh dan (tidak) mengasihi mereka sehingga menjadi beriman, melainkan Dia berkehendak bahwa mereka itu kafir adanya seperti Dia ketahui, menghinakan mereka, menyesatkan mereka dan mematri hati mereka.
>
> Dan bahwa baik dan buruk dengan keputusan (*qadlâ'*) dan ketentuan (*qadar*) Allah, dan mereka (*Ahl al-Sunnah*) beriman kepada *qadlâ'* dan *qadar* Allah itu, yang baik dan yang buruk, serta yang manis dan yang pahit. Mereka juga beriman bahwa mereka tidak memiliki pada diri mereka sendiri (memberi) manfaat atau madarat, kecuali dengan yang dikehendaki Allah, sebagaimana difirmankan-Nya, dan mereka (*Ahl al-Sunnah*) itu menyerahkan segala perkaranya kepada Allah-*subhânahû*-dan mengakui adanya kebutuhan kepada Allah dalam setiap waktu serta keperluan kepada-Nya dalam setiap keadaan.[402]

Selanjutnya al-Asy'arî menuturkan pokok-pokok pandangan Sunnî lainnya seperti bahwa al-Qur'ân adalah kalam Ilahi yang bukan makhluk; bahwa kaum beriman akan melihat Allah di surga "seperti melihat bulan purnama di waktu malam"; bahwa *ahl al-Qiblah* (orang yang melakukan sembahyang dengan menghadap kiblat di Makkah) tidak boleh dikafirkan meskipun melakukan dosa besar seperti mencuri dan zina, bahwa Nabi akan memberi syafa'at kepada umatnya, termasuk kepada mereka yang melakukan dosa-dosa besar; bahwa iman menyangkut ucapan dan perbuatan yang kadarnya bisa naik dan turun; bahwa nama-nama Allah adalah Allah itu sendiri (bukan sesuatu yang wujudnya terpisah), bahwa seseorang yang berdosa besar tidak mesti dihukum masuk neraka, sebagaimana seseorang yang ber-*tawhîd* tidak mesti dihukum masuk surga sampai Allah sendiri yang menentukan.

---

[402]Abû al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl al-Asy'arî, *Maqâlât al-Islâmîyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn,* edisi Muhammad Muhy-i al-Dîn 'Abd al-Hamîd, 2 jilid (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishrîyah, 1969), jil, 1, hh. 345-50.

aaaaaaaaaaaaa

Juga bahwa Allah memberi pahala kepada siapa yang dikehendaki dan memberi siksaan kepada siapa saja yang dikehendaki; bahwa apa saja yang sampai ke tangan kita dari Rasulullah s.a.w. melalui riwayat yang handal harus diterima, tanpa boleh bertanya: "Bagaimana?" atau "Mengapa?", karena semuanya itu bid'ah.

Juga bahwa Allah tidak memerintahkan kejahatan, melainkan melarangnya; dan Dia memerintahkan kebaikan dengan tidak meridlai kejahatan, meskipun Dia menghendaki kejahatan itu.

Dan bahwa keunggulan para sahabat Nabi seperti manusia pilihan Allah harus diakui, dengan menghindarkan diri dari pertengkaran tentang mereka, besar maupun kecil, dan bahwa urutan keunggulan Khalifah yang empat ialah pertama-tama Abû Bakr, kemudian 'Umar, disusul 'Utsmân, dan diakhiri dengan 'Alî.

Selanjutnya, menurut al-Asy'arî, paham Sunnî juga mengharuskan taat mengikuti imam atau pemimpin, dengan bersedia bersembahyang sebagai *ma'mûm* di belakang mereka, tidak peduli apakah mereka itu orang baik (*barr*) ataupun orang jahat (*fâjir*).

Disebutkan pula bahwa kaum Sunnî mempercayai akan muncul-nya Dajjâl di akhir zaman, dan bahwa 'Îsâ al-Masîh akan membunuh-nya. Lalu ditegaskannya pula bahwa *Ahl al-Sunnah* itu berpendapat harus menjauhi setiap penyeru bid'ah; harus rajin membaca al-Qur'ân, mengkaji Sunnah dan mempelajari fiqh dengan rendah hati, tenang, dan budi yang baik; harus berbuat banyak kebaikan dan tidak menyakiti orang; harus meninggalkan gunjingan, adu domba dan umpatan, dan terlalu mencari-cari makan dan minum!

Demikian kutipan sebagian dari keterangan al-Asy'arî yang panjang-lebar. Pada akhir keterangannya itu, al-Asy'arî menyatakan: "Dan kita pun berpendapat seperti semua pendapat yang telah kita sebutkan itu, dan kepadanyalah kita bermadzhab."[403]

Alur Argumen *Kalâm* Asy'arî

Di samping menuturkan *'aqîdah Ahl al-Sunnah* yang kemudian ia nyatakan sebagai ia ikuti sendiri itu, al-Asy'arî, seperti telah disinggung di depan, juga mengembangkan alur argumen logis dan dialektisnya se-bagaimana ia pelajari dari para guru Mu'tazilah. Dan pengembangannya oleh al-Asy'arî, yang kemudian lebih dikembangkan lagi oleh para pengikutnya, terutama al-Ghazâlî, menjadi tumpuan kekuatan paham Asy'arî itu sebagai doktrin dalam *'aqîdah Islâmîyah* kaum Sunnî. Praktis semua nuktah kepercayaan dalam Islam ia dukung dengan argumen-argumen logis dan dialektis, sebagian bahkan tidak lagi

[403] *Ibid.,* h. 350.

merupakan kelanjutan argumen yang telah ada sebelum dia sendiri, melainkan menjadi kontribusinya yang orisinal dalam pemikiran keislaman.

Sebagaimana halnya dengan setiap pembahasan teologis, pusat argumentasi *Kalâm* Asy'arî berada pada upayanya untuk membuktikan adanya Tuhan yang menciptakan seluruh jagad raya, dan bahwa jagad raya itu ada karena diciptakan Tuhan "dari ketiadaan" (*min al-'adam*, *ex nihilo*). Karena tidak mungkin memaparkan keseluruhan argumen *Kalâm* itu, maka di sini dikutipkan penjelasan sarjana Muslim modern, al-Alawsî, tentang argumen *Kalâm* berkenaan dengan penciptaan alam raya ini. Menurut al-Alawsî, ada enam argumen yang digunakan para tokoh Ilmu Kalâm untuk membuktikan tidak abadinya alam raya:

(1) Argumen dari sifat berlawanan benda-benda sederhana (*basîth*): unsur-unsur dasar alam raya (tanah, air, dan lain-lain) dan sifat-sifat dasarnya (panas, dingin, berat, ringan dan lain-lain) semuanya saling berlawanan, namun kita dapati dalam kenyataan tergabung (*murakkab*); penggabungan itu memerlu-kan sebab, yaitu Pencipta.

(2) Argumen dari pengalaman: Penciptaan dari ketiadaan (*al-îjâd min al-'adam*, *creatio ex nihilo*) tidaklah berbeda dari peng-alaman kita, sebab, melalui perubahan, bentuk lama hilang dan bentuk baru muncul dari ketiadaan.

(3) Argumen dari adanya akhir untuk gerak, waktu, dan obyek-obyek temporal: gerak tidak mungkin berasal dari masa tak berpermulaan, sebab mustahil bagi gerak itu mundur dalam waktu secara tak terhingga (*tasalsul, infinite, temporal regress*), sebab bagian yang terhingga tidak mungkin ditambahkan satu sama lain untuk menghasilkan keseluruhan yang tak terhing-ga; karena itu jagad dan gerak tentu mempunyai permulaan. Atau lagi, gerak tidak mungkin ada dari awal tanpa permulaan (*azal*, *eternity*), sebab mustahil bagi gerak itu mundur dalam waktu secara tak terhingga, karena sesuatu yang tak terhingga tidak dapat dilintasi. Atau lagi, jika pada suatu titik waktu mana pun, deretan tak terhingga, telah berlangsung, maka pada titik tertentu sebelumnya hanya suatu deretan terhingga saja yang telah berlangsung; tetapi titik tertentu itu terpisah dari lainnya oleh suatu sisipan yang terhingga; oleh karena itu seluruh deretan waktu itu terhingga dan Argumen dari ke-terhinggaan jagad: karena jagad ini tersusun dari bagian-bagian yang terhingga, maka ia pun terhingga pula; segala sesuatu yang terhingga adalah sementara, oleh karena itu jagad adalah sementara, yakni mempunyai suatu permulaan dan diciptakan.

(5) Argumen dari kemungkinan (*imkân, contingency):* jagad ini tidaklah (secara rasional) pasti terwujud, oleh karena itu harus terdapat faktor penentu (*mukhashshish, murajjih*) yang membuat jagad itu terwujud, yaitu Pencipta.

cccccccccccc

(6) Argumen dari kesementaraan (*hudûts, temporality*): benda tidak mungkin lepas dari kejadian (*'aradl, accident*) yang bersifat sementara; apa pun yang tidak dapat terwujud kecuali dengan hal yang bersifat sementara tentu bersifat sementara pula; karena itu seluruh jagad raya adalah sementara (*hâdits*) dan tentu telah terciptakan (*muhdats*).[404]

Sudah diisyaratkan di atas bahwa sebagian dari argumen itu diwarisi para pemikir Muslim dari falsafah Yunani. Beberapa failasuf Islam seperti Ibn Rusyd dan al-Suhrawardî memang menyebutkan nama Yahyâ al-Nahwî (Yahyâ si ahli tatabahasa, yaitu John Philoponus, meninggal sekitar tahun 580 M.), seorang pemikir Nasrani dari Iskandar, Mesir, telah merintis argumen "*kalâm*" untuk adanya Tuhan dan terciptanya alam raya. Namun di tangan kaum Muslim, khususnya para penganut paham Asy'arî dan lebih khusus lagi al-Ghazâlî pribadi, argumen itu berkembang, seperti ringkasan al-Alawsî di atas, dan menjadi salah satu segi kontribusi alam pikiran Islam yang paling orisinal kepada alam pikiran umat manusia.

Karena itu semua, maka Ilmu *Kalâm* menjadi karakteristik pemikiran mendasar yang amat khas Islam, yang membuat pembahasan teologis dalam agama itu berbeda dari yang ada dalam agama lain mana pun, baik dari segi isi maupun metodologi. Sungguh sangat menarik bahwa dalam perkembangan teologis umat manusia, Ilmu *Kalâm* seperti yang dipelopori oleh al-Asy'arî dan dikembangkan oleh al-Ghazâlî itu telah mempengaruhi banyak agama di dunia, khususnya yang bersentuhan langsung dengan Islam, yaitu Yahudi dan Kristen. Sehingga banyak para pemikir Yahudi memandang agama Yahudi seperti yang ada sekarang ini adalah agama Yahudi yang dalam bidang teologi telah mengalami "pengislaman", seperti tercermin dalam pembahasan buku Austryn Wolfson, *Repercussion of Kalâm in Jewish Philosophy* ("Pengaruh *Kalâm* dalam Falsafah Yahudi").[405]

Dan William Craig mengisyaratkan bahwa berbagai polemik teo-logis dan filosofis dalam Yahudi dan Kristen adalah karena pengaruh, dan merupakan kelanjutan, dari polemik teologis dan filosofis dalam Islam. Seperti kita ketahui, dalam Islam terjadi polemik antara *Kalâm* (ortodoks) dengan falsafah, diwakili oleh polemik *posthumous* antara al-Ghazâlî (*Tahâfut al-Falâsifah,* "Kerancuan para Failasuf") dan Ibn Rusyd (*Tahâfut al-Tahâfut*, "Kerancuannya Kerancuan"). Dalam Yahudi, polemik yang paralel juga telah terjadi, yaitu antara Saadia (pengaruh *Kalâm* al-Ghazâlî) dengan Maimonides (pengaruh falsafah Ibn

[404]Al-Alawsî, sebagaimana dikutip dalam Craig, *op. cit.*, hh. 7-8.

[405]Diterbitkan oleh Harvard University Press, Cambridge, Mase., 1979.

Rusyd), dan dalam Kristen polemik serupa ialah antara Bonaventure (pengaruh *Kalâm* al-Ghazâlî) dan Thomas Aquinas (pengaruh falsafah Ibn Rusyd).[406]

Sekarang ini, di zaman modern, para pengikut paham Asy'arî boleh merasa lebih mantap dan berbesar hati, sebab, sepanjang pembahasan William Craig, seorang ahli falsafah modern dari Berkeley, California, ilmu pengetahuan mutakhir, khususnya teori-teori tentang asal kejadian alam raya seperti teori ledakan besar dalam astronomi modern, sangat menunjang argumen-argumen Ilmu *Kalâm*, khususnya dalam pandangan bahwa alam raya bermula dalam suatu titik waktu di masa lampau, dan bahwa ia diciptakan dari tiada. Sebagai seorang failasuf non-religi, Craig tetap skeptis tentang sifat-sifat Tuhan seperti yang dibicarakan dalam Ilmu *Kalâm*. Namun ia menyimpulkan pembahasannya dengan mengakui validitas argumen *Kalâm* tentang adanya Tuhan:

> Jadi telah disimpulkan tentang adanya suatu *Khâliq* yang personal bagi alam raya yang ada tanpa berubah dan lepas sebelum penciptaan dan dalam waktu sesudah penciptaan. Inilah inti pusat apa yang oleh kaum teis dimaksudkan dengan "Tuhan". Kita tidak melangkah lebih jauh dari itu. Argumen kosmologis *kalâm* membimbing kita kepada adanya *Khâliq* yang personal bagi alam raya, namun perkara apakah *Khâliq* ini Maha Kuasa, baik, sempurna, dan seterusnya, kita tidak akan membahas.[407]

Meskipun skeptis tentang sifat-sifat Tuhan, namun William Craig mengisyaratkan bahwa setelah terjadi kesimpulan mantap tentang ada-nya Tuhan, sepatutnya kita melihat apakah Tuhan itu "pernah" menya-takan Diri

---

[406]Craig, *op. cit.,* "Pengantar".

[407]"We have thus concluded to a personal Creator of the universe who exists changelessly and independently prior to creation and in time subsequent to creation. This is a central core of what theists mean by 'God'. Further than this we shall not go. The *Kalâm* cosmological argument leads us to a personal Creator of the universe, but as to whether this Creator is omniscient, good, perfect, and so forth, we shall not inquire." (*Ibid*., h. 152).

melalui wahyu-Nya seperti dikatakan dalam agama-agama, ataukah tidak. Jika jawabnya afirmatif, itu berarti landasan keabsahan bagi agama. Dan kalau negatif, maka barangkali Aristoteles benar bahwa Tuhan itu adalah penggerak yang tak tergerakkan, dan, bahwa Dia tetap jauh dan lepas dari jagad raya yang telah diciptakan-Nya.[408]

Tentu saja para ahli Ilmu *Kalâm* menolak konsep Aristoteles itu. Namun tetap bahwa kesimpulan failasuf modern tersebut membukti-kan segi paling tangguh dari paham Asy'arî sebagai doktrin *'aqîdah Islâmîyah*. Paham Asy'arî dengan deretan argumennya itu, seperti telah disebutkan, telah berjasa ikut memperkokoh konsep ketuhanan dalam agama-agama besar, khususnya Islam sendiri, serta Yahudi dan Kristen. Dan jika Craig benar, paham Asy'arî juga akan berjasa ikut memperkokoh konsep ketuhanan bagi manusia zaman mutakhir dengan ilmu-pengetahuan dan astronomi modernnya.

Masalah Perilaku Manusia

Tanpa kehilangan pandangan tentang segi-segi kuat di atas itu, pembicaraan tentang paham Asy'arî tidak mungkin lepas dari segi-segi lemahnya, baik dalam pandangan para pemikir Islam sendiri di luar kubu *Kalâm* Asy'arî, maupun dari dalam pandangan para pemikir lainnya. Dalam batasan ruang dan waktu, kita akan hanya menyinggung satu segi saja yang paling relevan dan juga paling banyak dijadikan sasaran kritik, yaitu pandangan dalam sistem paham Asy'arî tentang perilaku manusia berkenaan dengan masalah sampai di mana manusia mampu menentukan sendiri kegiatannya dan sampai di mana ia tidak berdaya dalam masalah penentuan kegiatan itu berhadapan dengan *qudrah* dan *irâdah* Tuhan.

Dari kutipan tentang paham *Ahl al-Sunnah* yang dijabarkan al-Asy'arî di muka—dan yang ia dukung dan anut sepenuhnya—, dapat kita baca pandangan tentang perilaku manusia, termasuk tentang kebahagiaan dan kesengsaraannya, yang bernada pasrah kepada nasib (fatalisme).

Sesungguhnya al-Asy'arî bukanlah seorang Jabarî sehingga dapat disebut fatalis, juga bukan seorang Qadarî yang berpaham tentang kemampuan penuh manusia menentukan perbuatannya, seperti kaum Mu'tazilah dan Syî'ah. Al-Asy'arî ingin menengahi antara kedua paham yang bertentangan itu, sebagaimana dalam bidang metodologi ia telah menengahi antara kaum Hanbalî yang sangat *naqlî* (hanya berdasar teks-teks suci dengan pemahaman harfiah) dan kaum Mu'tazilî yang sangat *'aqlî* (rasional).

---

[408]*Ibid.,* hh. 152-3.

ffffffffffff

Dalam usahanya menengahi antara Jabarîyah dan Qadarîyah itu, Abû Hasan al-Asy'arî tampil dengan konsep *kasb* (perolehan, *acquisition*) yang cukup rumit. Berikut ini tiga bait syair tentang pengertian *kasb*, dari kitab *Jawharat al-Tawhîd,* salah satu buku teks dalam paham Asy'arî:

وعندنا للعبد كسب كلّفا

ولم يكن مؤثّرا فلتعرفا

فليس مجبورا ولا اختيارا
وليس كلاّ يفعل اختيارا
فإن يثبنا فبمحض الفضل
وإن يؤدّب فبمحض العدل[409]

Bagi kita, hamba (manusia) dibebani *kasb*,
Namun *kasb* itu, ketahuilah, tidak akan berpengaruh
Maka manusia tidaklah terpaksa, dan tidak pula bebas,
Dan tidak pula masing-masing itu berbuat dengan kebebasan
Jika Dia (Allah) memberi pahala kita maka semata karena murah-Nya,
Dan jika Dia menyiksa kita maka semata karena adil-Nya

Jadi, jelasnya, manusia tetap dibebani kewajiban melakukan *kasb* melalui ikhtiarnya, namun hendaknya ia ketahui usaha itu tak akan berpengaruh apa-apa kepada kegiatannya. Karena kewajiban usaha atau *kasb* itu maka manusia bukan dalam keadaan tak berdaya seperti kata kaum Jabarî, tapi karena usahanya *toh* tidak berpengaruh apa-apa kepada kegiatannya maka ia pun bukanlah makhluk bebas yang menentukan sendiri kegiatannya seperti kata kaum Qadarî. Dan jika Allah memberi kita pahala (masuk surga), maka itu hanyalah karena kemurahan-Nya (bukan karena amal perbuatan kita), dan jika dia menyiksa kita (masuk neraka) maka itu hanyalah karena keadilan-Nya juga bukan karena semata perbuatan kita).

Kutipan itu menggambarkan betapa sulitnya memahami konsep *kasb* dalam paham Asy'arî. Maka tidak heran konsep itu menjadi sasaran kritik tajam para pemikir lain, termasuk Ibn Taymîyah yang menganggapnya sebagai salah satu keanehan atau absurditas Ilmu *Kalâm.* Ibn Taymîyah malah menggubah syair yang dapat dipandang sebagai tandingan konsep *kasb*:

ولا مخرج للعبد عمّا قضى
ولكنّه مختار حسن و سوئة

---

[409]Tarjamah *Sabîl al-'Abîd 'alâ Jawharat al-Tawhîd* (karangan Ibrâhîm al-Laqqânî) oleh H. Muhammad Shâlih ibn 'Umar Samarânî, (tanpa data penerbitan), hh. 146, 149, 150 dan 156.

gggggggggggg

فليس بمجبور عديم الإرادة

ولكنّه شاء بخلق الإرادة[410]

Tidak ada jalan keluar bagi manusia dari ketentuan-Nya, Namun manusia tetap mampu memilih yang baik dan yang buruk
Jadi bukannya ia itu terpaksa tanpa kemauan, melainkan ia berkehendak dengan terciptanya kemauan (dalam dirinya)

Begitulah, Ibn Taymîyah melihat dalam proses perkembangan paham Asy'arî, konsep *kasb* yang sulit itu telah menjerumuskan para pengikutnya kepada sikap yang lebih mengarah ke Jabarîyah, tidak ke jalan tengah yang dikehendakinya. Ibn Taymîyah sendiri, karena menolak baik Qadarîyah maupun Jabarîyah, juga tampil dengan konsepnya jalan tengah, yaitu, sebagaimana tampak dari syair tersebut, konsep bahwa Allah telah menciptakan dalam diri manusia kehendak (*irâdah*), yang dengan *irâdah* itu manusia mampu memilih jalan hidupnya, baik maupun buruk.

---

[410]Dikutip dalam 'Abd al-Salâm Hâsyim Hâfizh, *al-Imâm Ibn Taymîyah* (Kairo: Mushthafâ al-Halabî, 1969), h. 15.

hhhhhhhhhhhhh

BAGIAN KETIGA

MEMBANGUN MASYARAKAT ETIKA

KONSEP-KONSEP KOSMOLOGIS

DALAM AL-QUR'ÂN:

Sebuah Interpretasi

Atas Beberapa Keterangan Kitab Suci

tentang Alam Semesta dan Implikasinya Bagi Manusia

SALAH satu perkara penting yang banyak dibahas dalam Kitab Suci ialah alam semesta. Firman-firman yang gabungan keseluruhannya menghasilkan suatu sistem pandangan kosmologis Islam itu sedemikian rupa seringnya disebutkan dalam berbagai tempat dalam al-Qur'ân, sehingga cukup menarik bahwa hal itu tidak memperoleh perhatian orang-orang Muslim sebanyak, misalnya, masalah-masalah hukum. Meskipun banyak sebab yang masuk akal mengapa hal itu terjadi, namun karena pentingnya persoalan kosmologi itu maka pembahasan-nya pada saat ini dirasakan cukup mendesak. Sebab bukan saja dengan memahami konsep-konsep itu kita akan lebih mampu menangkap makna menyeluruh ajaran agama kita, tetapi juga akan memberi kejelasan lebih baik pada kita tentang "peta" semesta alam ini dan di mana letak kedudukan kita selaku manusia dalam peta itu.

Kemudian, pada urutannya sendiri, kejelasan tentang "peta" itu tentu akan membantu kita memahami lebih baik situasi zaman kita sekarang, yaitu zaman modern, khususnya berkenaan dengan ilmu-pengetahuan dan teknologi serta dampak positif-negatifnya kepada kehidupan manusia. Misalnya, dengan memahami konsep-konsep kosmologis Islam itu kita berharap dapat melihat apa kemungkinan peranan kita selaku orang-orang Muslim dalam ikut mencari penyelesaian masalah-masalah kemanusiaan dewasa ini yang sebagian besar adalah akibat adanya pola hidup modern yang bersumber pada ilmu-pengetahuan dan teknologi. Pandangan menyeluruh tentang alam raya itu juga diharapkan memberi kita kemampuan untuk melihat hubungan organik antara berbagai gejala dan kenyataan dalam lingkungan luas kita.

Alam adalah Wujud yang Benar dan Nyata

Yang pertama-tama harus dipahami dengan mantap tentang alam raya ini, sepanjang keterangan yang kita dapatkan dalam al-Qur'ân, ialah eksistensinya

yang *haqq*, yakni, benar dan nyata serta baik. Yaitu karena alam semesta ini diciptakan oleh Allah "dengan *haqq*" (*bi al-haqq*),[411] tidak diciptakan Tuhan secara "main-main" (*la'b*)[412] dan tidak pula secara "palsu" (*bâthil*).[413]

Sebagai wujud yang benar (*haqq*), alam raya juga mempunyai wujud yang nyata (hakikat, *haqîqah*). Oleh karena itu, alam raya bukanlah wujud yang semu maya dan palsu, seperti dalam ungkapan *mayapada* (dunia yang maya). Sebab pandangan bahwa alam raya adalah palsu atau berwujud semu belaka, tidak nyata, akan dengan sendirinya menghasilkan pandangan bahwa pengalaman hidup (oleh manusia) dalam alam itu adalah juga palsu, tidak nyata. Akibatnya, pengalaman hidup yang palsu (*camcara*) itu tidak mungkin memberi kebahagiaan hidup kepada manusia; kebahagiaan hidup itu diperoleh hanya dengan melepaskan diri dari dunia maya, yaitu menempuh hidup bertapa, sebagai bentuk hidup kesucian dan kebebasan murni.

Sebaliknya dari yang terakhir itu, al-Qur'ân mengajarkan pandang-an yang positif-optimis tentang alam. Karena bereksistensi benar dan nyata, semua bentuk pengalaman di dalamnya, termasuk pengalaman hidup manusia, adalah benar dan nyata: ia bisa memberi kebahagiaan atau kesengsaraan dalam kemungkinan yang sama, tergantung kepada si empunya pengalaman hidup sendiri, dalam hal ini manusia, bagaimana menangani pengalaman itu. Karena itu manusia dibenarkan untuk berharap memperoleh kebahagiaan dalam hidup sementara di dunia ini, selain kebahagiaan di akhirat kelak yang lebih besar, kekal dan abadi.[414]

---

[411] Q., s. al-Zumar/39:5, "*Khalaqa al-samâwât wa al-ardl bi al-haqq*" (Dia [Allah] menciptakan langit dan bumi dengan benar).

[412] Q., s. al-Anbiyâ'/21:16, dan s. al-Dukhân/44:38: *wa mâ khalaqnâ al-samâwât wa al-ardl wa mâ baynahumâ lâ'ibîn* (Dan Kami tidaklah menciptakan langit dan bumi serta segala sesuatu yang ada di antara keduanya itu secara main-main).

[413] Q., s. Shâd/38:27: "Dan Kami tidaklah menciptakan langit dan bumi serta segala sesuatu yang ada di antara keduanya itu secara *bâthil.* Itu adalah persangkaan mereka yang kafir (menolak Kebenaran *al-Haqq*) saja. Maka celakalah mereka yang kafir itu karena adanya Neraka (bagi mereka). Sebagai lawan *haqq*, pengertian *bâthil* adalah terutama palsu, namun juga meliputi kesemuan, kemuspraan dan ketidakindahan. Dan amat menarik untuk diperhatikan betapa dalam firman itu pandangan alam sebagai *bâthil* adalah pandangan kekafiran. Maka terhadap firman di atas, Yusuf Ali, misalnya, memberi komentar: "*Unbelief is the subjective negation of a belief in Order, Beauty, Purpose and Eternal Life. Unbelief is to Faith as Chaos to Cosmos, as the Fire of Misery is to the Garden of Bliss.*" (Kekafiran adalah penolakan subyektif atas keimanan kepada Ketertiban, Keindahan, Makna dan Kehidupan Abadi. Kekafiran dalam hubungannya dengan Iman adalah laksana Kekacauan dalam hubungannya dengan Kosmos [yang harmonis], sama halnya dengan Neraka Kesengsaraan dalam hubungannya dengan Surga Kebahagiaan).

[414] Atas dasar pandangan tentang wujud alam yang *haqq* sebagai wadah dan ling-kungan hidup manusia itu maka kita diajari untuk memohon kebahagiaan dunia dan akhirat sekaligus, dalam do'a yang amat terkenal, "*Rabbanâ âtinâ fî al-dunyâ hasanah wa fî al-âkhirah hasanah, wa qi-nâ 'adzâb al-nâr*" (baca: Rabbanâ âtinâ fiddunya hasanah, wa fil-âkhirati hasanah, wa qi-nâ adzâban-

Karena pandangan kosmologis yang positif-optimis itu maka agama Islam cenderung anti *rahbânîyah,* yaitu sikap hidup bergaya rahib, sistem kependetaan, monotisisme, dengan gejala sikap hidup menghindar dari dunia atau mengingkari pemenuhan kebutuhan alami dan biologis manusia.[415] Sebaliknya, Islam mengajarkan agar manusia melibatkan diri secara aktif dan positif dalam hidup ini, yaitu sebagai *Khalîfah* Allah yang bertugas antara lain membuat bumi ini *kertaraharja* (*ma'mûr*, "makmur"). Justru nilai seorang ma-nusia diukur dari bagaimana dan seberapa jauh ia melibatkan diri secara aktif dan konstruktif dalam hidup nyata ini, yang salah satu tujuannya ialah memelihara dan meningkatkan mutu hidup bersama.[416]

Meskipun demikian, tidaklah berarti dalam Islam tidak ada tempat untuk asketisme (*zuhd*, "zuhud"). Namun hal itu dibenarkan sepanjang ia tidak mengingkari kewajaran alamiah hidup manusia, yang dalam agama Islam kewajaran itu selalu diletakkan dalam lingkup makna "*fithrah*".[417] Maka pengasingan diri atau *'uzlah* seperti yang diajarkan oleh al-Ghazâlî dan para pemikir kesufian lain, misalnya, barangkali masih dibenarkan, tetapi sebatas pengasingan diri itu digunakan untuk merenung (*tadabbur*), berpikir (*tafakkur*) dan mawas diri (*ihtisâb*). Yaitu sebagai suatu "*exercise*" untuk memahami lebih baik keadaan sekitar, melalui "*disengagement*" sementara (untuk memperoleh penilaian yang obyektif dan jujur). Semuanya itu harus menuju kepada penemuan jawaban yang sebaik-baiknya atas persoalan bagaimana melibatkan diri secara positif dalam hidup ini, sejalan dengan tujuan hidup itu sendiri.

---

nâr-"Ya Tuhan kami, berilah kami kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat, serta lindungilah kami dari siksa neraka" (Q., s. al-Baqarah/2:201).

[415]Sebuah sabda Nabi menegaskan bahwa tidak ada sistem kerahiban (*rahbânîyah*) dalam Islam. Bandingkan ini dengan firman Allah, Q., s. al-Hadîd/57:27, "... dan sistem kerahiban yang mereka ada-adakan…."

[416]Q., s. Yûnus/10: 14, "Kemudian Kami (Allah) jadikan kamu sekalian khalifah-khalifah (di) bumi agar Kami perhatikan (nilai) bagaimana kamu bekerja." Juga Q., s. Hûd/11:61, "... Dia (Tuhan) menumbuhkan kamu dari bumi dan membuat kamu berkembang di dalamnya…." Firman-firman ini turun karena sebab-sebab tertentu serta dalam konteks yang khusus. Tetapi, sebagaimana telah menjadi bagian dari metodologi pemahaman Kitab Suci, sebab-sebab tertentu dan konteks khusus itu tidak meng-hilangkan maknanya yang universal, yang berlaku untuk setiap orang dalam setiap zaman dan tempat. Kutipan firman yang pertama menegaskan tanggungjawab manusia dan tuntutan daripadanya untuk terlibat dalam hidup nyata, dan kutipan firman kedua memberi gambaran yang mengarah kepada penegasan bahwa bumi adalah asal kita dan di situlah kita berkembang, karena itu tidak perlu dan tidak dibenarkan "lari" dari bumi yang menjadi lingkungan hidup nyata kita ini.

[417]Suatu contoh tentang hal ini ialah disebutnya 'berbuka (puasa)' sebagai "*ifthâr*", yang kurang lebih secara etimologis berarti memenuhi fitrah." Maka makan, seperti ber-buka puasa, adalah suatu bagian dari fitrah, jadi bernilai baik dan positif. Ini jelas cermin pandangan Islam yang positif-optimis tentang hidup dengan berbagai kewajaran alami tuntutannya.

mmmmmmmmmmmmm

'Uzlah dalam pengertian itu juga bisa dipandang sebagai suatu bentuk *ijtihâd* atau, lebih tepat lagi, *mujâhadah* (usaha sungguh-sungguh, *strenuous effort*) untuk memahami kebenaran. Dengan memenuhi keharusan akan kejujuran dan ketulusan, tidak mustahil orang yang melakukan *mujâhadah* itu akan sampai kepada suatu atau beberapa bentuk jalan Tuhan, yakni kebenaran.[418] (Karena itu di kalangan pengamal tarekat kesufian, usaha menggapai suatu bentuk kebenaran itu disebut *mujâhadah).*

Alam Semesta Sebagai Wujud Berhikmah (Teleologis)

Berasal dari bahasa Yunani, disebutlah segala kejadian atau jagad raya ini sebagai "kosmos", yang berarti "serasi, harmonis". Dan berasal dari bahasa Arab, disebutlah sebagai "alam" (*âlam*) yang satu akar kata dengan "ilmu" (*'ilm*, pengetahuan) dan "alamat" (*'alâmah*, pertanda). Disebut demikian karena jagad raya ini adalah pertanda adanya Sang Maha Pencipta, yaitu Tuhan Yang Maha Esa.[419]

Maka sebagai pertanda adanya Tuhan itu, jagad raya juga disebut sebagai ayat-ayat yang menjadi sumber pelajaran dan ajaran bagi manusia. Salah satu pelajaran dan ajaran yang dapat diambil dari pengamatan terhadap alam semesta ialah keserasian, keharmonisan dan ketertiban. Termasuk makna bahwa alam raya ini diciptakan sebagai *haqq*, tidak *bâthil* dan tidak dengan main-main yang mengisyaratkan kemuspraan (*la'b*) ialah bahwa alam raya ini tidak dalam keadaan kacau, melainkan tertib dan indah, tanpa cacat. Sebagai sesuatu yang serba baik dan serasi, alam raya adalah juga berhikmah, penuh maksud dan tujuan, tidak sia-sia. Alam raya adalah eksistensi teleologis. Hakikat alam yang penuh hikmah, harmonis dan baik itu mencerminkan hakikat Tuhan, Maha Pencipta, Yang Maha Kasih dan Sayang.[420] Dijelaskan oleh Ismâ'îl al-Fârûqî,

> The nature of the cosmos is teleological, that is, purposive, serving a purpose of its Creator, and doing so out of design. The world has not been created in vain, or in sport. It is not the work of a change, a happenstance. It was created in perfect condition. Everything that

---

[418]Q., s. al-'Ankabût/29:69, "Dan mereka yang ber-*mujâhadah* (berusaha sungguh-sungguh) menuju Kami maka pastilah akan Kami tunjukkan jalan-jalan Kami…."

[419]Salah satu keterangan demikian diberikan oleh Maulana Muhammad Ali dalam tafsir-Qur'ânnya. (Lihat, *Qur'ân Sutji Djarwadalah Tafsiripun* [terjemah bahasa Jawa oleh R. Ng. Djajasugito dan M. Mufti Sharif atas Tafsir al-Qur'ân Mawlânâ Muham-mad 'Alî], [Yogyakarta: Gerakan Ahmadiyah Indonesia Aliran Lahore, 19581, h. 9).

[420]Q., s. al-Mulk/67:3-4, "…engkau tidak menemukan dalam ciptaan Yang Maha Pengasih itu kekacauan; maka lihatlah kembali, apakah engkau dapatkan suatu cacat apa pun? Kemudian ulangilah melihatnya dua kali, maka penglihatanmu akan kembali kepadamu dalam keadaan letih serta putus asa."

nnnnnnnnnnnn

> exists does so in a measure proper to it and fulfils a certain universal purpose. The world indeed is indeed a "cosmos", an orderly creation, not a "chaos".[421]

> Hakikat kosmos adalah teleologis, yakni penuh maksud, memenuhi maksud Penciptanya, dan kosmos bersifat demikian adalah karena adanya rancangan. Alam tidaklah diciptakan secara sia-sia, atau secara main-main. Alam bukanlah hasil suatu kebetulan, suatu ketidak-sengajaan. Alam diciptakan dalam kondisi sempurna. Semua yang ada ini begitu keadaannya dalam yang sesuai baginya dan memenuhi suatu tujuan universal. Alam ini adalah benar-benar suatu "kosmos", kreasi yang tertib, bukan suatu "chaos" (kekacauan).

Disebabkan sifatnya yang penuh maksud, maka studi tentang alam dan penelitiannya akan membimbing seseorang kepada kesimpulan positif dan sikap penuh apresiasi kepadanya. Ini dilukiskan dalam Kitab Suci sebagai ciri utama orang-orang berakal budi, yang menyadari akan makna alam raya sebagai ayat-ayat Tuhan, dalam firman,

إن في خلق السماوات و الأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي
الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكّرون في
خلق السماوات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا
عذاب النار (آل عمران/3: 190–192)

> Sesungguhnya dalam penciptaan seluruh langit dan bumi (jagad raya) pastilah terdapat ayat-ayat bagi mereka yang berakal budi. Yaitu mereka yang selalu ingat kepada Allah, baik pada saat berdiri, saat duduk, maupun saat berada pada lambung-lambung mereka (berbaring), lagi pula memikirkan kejadian seluruh langit dan bumi ini, (seraya berkata), "Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan ini semua secara batil. Maha Suci Engkau. Maka lindungilah kami dari azab neraka".[422]

Patut diperhatikan betapa seruan kepada Allah sebagai Pencipta yang serba bertujuan itu diakhiri dengan do'a semoga terhindar dari azab neraka. Dari konteks itu, dapatlah disimpulkan bahwa pandangan yang tidak melihat hikmah alam raya ini, yang merupakan akibat pandangan bahwa Tuhan menciptakannya secara *bâthil*, adalah salah satu sebab kesulitan hidup manusia dan kesengsaraannya di akhirat. Sebab dengan sendirinya pandangan seperti itu adalah suatu pesimisme terhadap alam raya.

---

[421] Ismâ'îl dan Lois Lamya' al-Fârûqî, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Pub. Co., 1986), h. 74.

[422] Q., s. Âlu 'Imrân/3:190-191.

ooooooooooooo

Hukum Alam yang Pasti (*Taqdîr* Allah bagi Ciptaan)

Keharmonisan alam itu adalah sejalan dengan, serta disebabkan oleh, adanya hukum yang menguasai alam, yang hukum itu di-*taqdîr*-kan oleh Allah demikian, yakni dibuat pasti (makna asal perkataan *taqdîr*). Dalam hal ini, sepadan dengan penggunaan kata-kata *Sunnat Allâh* (Sunnatullah) untuk kehidupan manusia dalam sejarah ini, *taqdîr* digunakan dalam al-Qur'ân dalam arti pemastian hukum Allah untuk alam ciptaan-Nya.[423] Oleh karena itu, perjalanan pasti gejala atau benda alam seperti matahari yang beredar pada orbitnya dan rembulan yang nampak berkembang dari bentuk seperti sabit sampai bulan purnama kemudian kembali menjadi seperti sabit lagi, semuanya disebut sebagai *taqdîr* Allah, karena segi kepastiannya sebagai hukum Ilahi untuk alam ciptaan-Nya.[424]

Doktrin kepastian hukum Allah untuk alam semesta yang disebut *taqdîr* itu juga dinamakan *qadar* (ukuran yang persis dan pasti). Ini, misalnya, ditegaskan dalam firman, إنا كل شيئ خلقناه بقدر "*Innâ kulla syay' khalaqnâhu bi qadar*" (Sesungguhnya segala sesuatu itu Kami ciptakan dengan aturan yang pasti).[425] Karena itu, salah satu makna beriman kepada *taqdîr* atau *qadar* Tuhan, dalam penglihatan kosmologis ini, ialah beriman kepada adanya hukum-hukum kepastian yang menguasai alam sebagai ketetapan dan keputusan Allah yang tidak bisa dilawan. Maka manusia, tidak bisa tidak, harus memperhitungkan dan tunduk kepada hukum-hukum itu dalam amal perbuatannya.

Ilmu-Pengetahuan (*Science*)

Adanya hukum Allah bagi seluruh alam semesta, baik makro maupun mikro, yang tak terhindarkan itu, yang menguasai kegiatan manusia, menjadi unsur pembatasan dan keterbatasan manusia, tapi juga di situlah kesempatannya untuk meraih suatu bentuk keberhasilan dalam usaha. Manusia akan berhasil atau gagal dalam usahanya setaraf dengan seberapa jauh ia bekerja sesuai dengan *taqdîr* Allah untuk alam lingkungannya yang hukum itu tidak mungkin ditaklukkan. Dan di sinilah mulainya ilmu pengetahuan. Maka ilmu pengetahuan tidak lain ialah usaha manusia untuk memahami hukum Allah yang pasti bagi alam semesta ciptaan-Nya ini. Oleh karena itu ia mempunyai nilai kebenaran,

---

[423]Q., s. al-Furqân/25:2: "....*Wa khalaqa kulla syay' la qaddarahû taqdîran* (.... Dan Dia [Allah] menciptakan segala sesuatu, kemudian diatur-Nya secara pasti sepasti-pastinya.)"

[424]Q., s. al-Yâsîn/36:38-39, "Dan matahari itu berjalan pada tempat (garis edar) yang tetap baginya. Itulah *taqdîr* Tuhan Yang Maha Tinggi dan Maha Tahu. Dan rembulan pun Kami *taqdîr*-kan berfase-fase, sampai ia kembali seperti bentuk sabitnya yang semula."

[425]Q., s. al-Qamar/54:49.

selama ia secara tepat mewakili (*represent)* hukum kepastian Allah atau *taqdîr*-Nya itu. Maka ilmu pengetahuan yang benar akan dengan sendirinya bermanfaat untuk manusia.

Ilmu pengetahuan atau *science* adalah prasyarat untuk mewujudkan salah satu tujuan diciptakannya alam ini, yaitu untuk manfaat manusia. Tetapi ilmu pengetahuan itu diberikan Allah kepada manusia melalui kegiatan manusia sendiri dalam usaha memahami alam raya ini. Hal ini berbeda dengan agama yang diberikan dalam bentuk pengajaran atau wahyu lewat para utusan Allah. Perbedaan itu disebabkan oleh perbedaan obyeknya: apa yang barus dipahami manusia melalui ilmu pengetahuan ialah hal-hal lahiriah dengan segala variasinya (termasuk hal yang sepintas lalu seperti gaib atau batiniah seperti, misalnya, medan magnit atau gravitasi dan kenyataan-kenyataan lain yang menjadi bahan kajian fisika sub-atomik dan fisika baru lainnya, yang sampai sekarang masih menjadi bahan kontroversi itu), sedangkan yang harus dipahami oleh manusia melalui wahyu ialah kenyataan-kenyataan yang tidak empiris, tidak "*kasat indera*" (*syahâdah*), sehingga tidak ada kemungkin-an manusia mengetahuinya kecuali melalui sikap percaya dan menerima (*îmân* dan *islâm*) "*khabar*" para nabi.

Dalam usaha memahami alam sekitarnya itu manusia harus menge-rahkan dan mencurahkan akalnya. Maka alam menjadi obyek pemaha-man sekaligus sumber pelajaran hanya untuk mereka yang berpikir saja.[426] Bentuk kegiatan memahami alam itu ialah akal (*'aql*, tidak sebagai kata benda konkret, melainkan sebagai kata benda abstrak atau *mashdar* dari kata kerja *'aqala-ya'qilu* [yang artinya berpikir], jadi berupa kegiat-an memahami atau mempelajari dan mengambil pelajaran—sebagai-mana pengertian "akal" serupa itu dianut oleh sebagian *'ulamâ'*, antara lain Ibn Taymîyah).

Karena itu akal bukanlah alat pada manusia untuk "menciptakan" kebenaran, melainkan untuk "memahami", atau, barangkali, "menemu-kan" kebenaran yang memang dari semula telah ada dan berfungsi dalam lingkungan di luar diri manusia. Tidak heran bila kosmologi ini juga menjadi pandangan kaum ilmuwan (*scientists*) Muslim sejak masa klasik, seperti al-Bîrûnî, al-Khawârizmî, al-Rûmî, dan lain-lain. Ibn Taymîyah juga terkenal sekali dengan pandangan-pandangannya yang "*scientific*", seperti adagiumnya, "*al-haqîqah fî al-a'yân lâ fî al-adzhân*"[427] (hakikat ada dalam kenyataan luar, tidak dalam pikiran). Maka dengan sendirinya akal bisa berhasil atau gagal dalam suatu garis kontinum, sesuai dengan tingkat nilai kebenaran pengetahuannya (misalnya,

---

[426]Lihat Q., s. Âlu 'Imrân/3:190: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan dalam perbedaan siang dan malam, terdapat tanda-tanda (sumber-sumber pelajaran) bagi mereka yang mempunyai akal budi."

[427]Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnat al-Nabawîyah fî Naqdl Kalâm al-Syî'ah wa al-Qadarîyah,* 4 jilid (Riyâdl: Maktabat al-Riyâdl al-Hadîtsah, tanpa tahun), jil. 1, hh. 243 dan 254.

teori Newton lama dianggap benar dan telah pula berfungsi, namun berhadapan dengan perkembangan akal manusia lebih lanjut, ternyata tidak bisa dipertahankan, sebagian atau seluruhnya; begitu pula dengan teori-teori ilmiah lainnya, termasuk teori Einstein, selalu mempunyai potensi untuk terbukti salah).

Dalam kaitannya dengan keseluruhan kenyataan kosmis, ilmu pengetahuan manusia melalui kegiatan akalnya tidak lain ialah sedikit ilmu yang diberikan Allah, sedangkan ilmu Allah, yakni kebenaran yang serba meliputi (*mu<u>h</u>îth*) adalah tak terbatas,[428] sehingga "…di atas setiap orang yang berpengetahuan, ada Dia Yang Maha Tahu". (Q., s. Yûsuf/12:76).

Bergandengan dengan ini ialah doktrin *taskhîr*, yaitu bahwa Allah menjadikan alam ini lebih rendah daripada manusia. Segi logika doktrin ini ialah, *pertama*, manusia adalah puncak ciptaan Allah, maka seluruh alam berada dalam martabat yang lebih rendah daripada manusia. *Kedua*, alam itu sendiri, sebagaimana telah dikemukakan, adalah untuk dapat dimanfaatkan manusia. *Ketiga*, manusia harus menjadikan alam itu sebagai obyek kajiannya. *Keempat*, dengan membuat alam ini lebih rendah daripada manusia, maka alam itu menjadi obyek yang terbuka bagi manusia. Oleh karena itu perbuatan melawan martabat manusia yang paling merusak ialah jika manusia menempatkan alam atau gejala alam lebih tinggi daripada dirinya sendiri. Sebagai "puncak" ciptaan Tuhan, manusia harus melihat "ke bawah" (tanpa berarti menghina), kepada ciptaan lain. Dengan begitu, hubungan antara manusia dan alam sejalan dengan "Rencana" dan "Design" Tuhan, yaitu bahwa alam berkedudukan untuk dimanfaatkan manusia bagi kepentingannya dalam makna yang seluas-luasnya.

Jadi doktrin *taskhîr* itu bertalian erat dengan kosmologi *<u>h</u>aqqîyah* alam yang antara lain mengandung makna bahwa alam adalah nyata, bermakna dan bermanfaat untuk manusia. Maka dalam makna sekundernya, *taskhîr* berarti penyediaan, yakni penyediaan alam untuk manusia. Allah berfirman:

وسخر لكم ما في السماوات والأرض وما في الأرض جميعا منه إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون (الجاثية/45: 13)

Wa sakhkhara lakum mâ fî al-samâwât wa mâ fî al-ardl jamî'an minhu; inna fî dzâlika la âyât li qawm yatafakkarûn (Dan Dia [Allah] merendahkan (*sakhkhara*, melakukan

[428]Lihat metafora indah untuk ini pada Q., s. al-Kahf/18:109: "Katakanlah olehmu (wahai Muhammad)!, 'Kalau seandainya lautan itu merupakan tinta untuk (menuliskan) kalimat-kalimat (ilmu) Tuhanku, maka pastilah lautan itu akan habis sebelum kalimat-kalimat Tuhanku itu habis, biarpun seandainya kami datangkan lagi tinta sebanyak itu." Dan Q., s. Luqmân/31:27: "Kalau seandainya seluruh apa yang terdapat di bumi ini, yaitu pepohonan, merupakan pena, dan lautan menjadi tintanya, kemudian ditambah tujuh lautan lagi, maka tidaklah akan habis kalimat-kalimat Allah. Sesungguhnya Allah itu Maha Mulia dan Maha Bijaksana."

taskhîr) bagi kamu semua apa yang ada di seluruh langit dan apa yang ada di bumi, seluruhnya dari Dia. Sesungguhnya dalam hal itu ada tanda-tanda bagi mereka yang berpikir. [Q., s. al-Jâtsiyah/45:13]).

Komentar Yusuf Ali:

> ... all things in nature available for the use of man, through the genius and the faculties which He has given to man. Man should never forget that it is all "as from Him", i.e., from God. For is not man God's vicegerent on earth?[429]
>
> (.... semua yang ada di alam tersedia untuk manfaat manusia, melalui kemampuan berpikirnya dan kemampuan-kemampuan yang diberikan oleh-Nya [Tuhan] kepada manusia itu. Manusia harus tidak pernah lupa bahwa itu semua "berasal dari Dia", yakni, dari Tuhan. Sebab bukankah manusia itu khalifah Tuhan di bumi?)

Oleh karena itu manusia dilarang melakukan syirik, yaitu peng-angkatan alam dan gejala alam ke tingkat yang lebih tinggi dari semesti-nya menurut "*Design*" Tuhan, dalam bentuk mitologi terhadap alam. Dan guna mendasari itu semua, diajarkan kepada manusia pandangan hidup yang benar, yang intinya ialah keimanan kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yaitu Tuhan yang sebenar-benarnya (*the God, Allâh*), Pencipta seluruh langit dan bumi (*fâthir al-samâwât wa al-ardl*), dan bukannya jenis "tuhan" hasil imajinasi manusia dan mitologi terhadap alam atau manusia seperti Indra, Zeus, Rha, Apollo, Jupiter, Luna, Ganesha, dan seterusnya.

Sebagaimana halnya dengan semua bentuk mitologi, kepercayaan kepada tuhan-tuhan palsu itu akan hancur dalam konfrontasinya dengan ilmu pengetahuan sebagai bentuk kepemahaman manusia atas alam sekitarnya. Secara aktual memang manusia belum, dan mungkin tidak akan pernah, paham akan seluruh alam. Tetapi secara potensial, manusia dapat memahami alam itu. Dan justru saat terungkapnya seluruh rahasia alam ini, baik mikro dalam diri manusia sendiri maupun makro dalam seluruh cakrawala, adalah saat manusia menyadari sepenuhnya kebenaran Ilahi.[430]

Namun, manusia dalam "memanfaatkan" alam itu harus tidak membatasi diri hanya kepada perlakuan eksploitatif terhadap alam. Ia harus juga memanfaatkan alam itu sebagai sumber pengambilan pelajaran dalam mendekati Allah dan dalam membina hubungan serasi dengan sesama makhluk. Maka selain sampai batas-batas tertentu ada sikap eksploitatif, manusia harus

---

[429] A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, h. 2357, catatan 4747.

[430] Lihat Q., s. Fushshilat/41:53: "Akan Kami (Tuhan) perlihatkan kepada mereka (manusia) tanda-tanda Kami di seluruh cakrawala dan dalam diri mereka sendiri, sehingga akan menjadi jelas bagi mereka bahwa dia (al-Qur'ân, bisa juga berarti Tuhan) itu benar adanya…."

ssssssssssss

juga menunjukkan sikap-sikap yang lebih apresiatif terhadap alam lingkungannya. Sebab, betapa pun alam ini memang benar berkedudukan lebih rendah daripada manusia, namun hal itu terjadi hanya dalam hirarki kosmis yang batiniah, yang terbebas dari dimensi ruang dan waktu, seluruh alam ini dan manusia adalah sama-sama makhluk Allah. Relevan dengan ini ialah penegasan Kitab Suci:

وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم....

(الأنعام/6: 38)

> Tidaklah seekor pun binatang yang melata di bumi, dan tidak pula seekor pun burung yang terbang dengan kedua sayapnya itu melainkan umat-umat seperti kamu juga….[431]

Penegasan itu ada kaitannya dengan berbagai penjelasan tentang alam raya yang selalu bertasbih kepada Allah, demikian juga benda-benda semua-nya tanpa kecuali, seperti dapat dipahami dari firman-Nya,

تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا
يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الإسراء/17: 44)

> Seluruh langit yang tujuh dan bumi bertasbih memuji-Nya, dan juga makhluk hidup di dalamnya. Dan tiada sesuatu apa pun kecuali bertasbih memuji-Nya, tapi kamu [manusia] tidak mengerti tasbih mereka….[432]

Maka dari itu, sekalipun manusia adalah makhluk tertinggi dan khalifah Allah di bumi, dan sekalipun alam ini dibuat lebih rendah (*taskhîr*) agar dapat digunakan manusia, namun hubungan manusia terhadap alam harus disertai sikap rendah hati yang sewajarnya, dengan melihat alam sebagai sumber ajaran dan pelajaran untuk menerapkan sikap tunduk kepada Allah (*islâm*). Manusia harus menyertai alam sekitarnya dalam bertasbih memuji Allah, antara lain dengan meme-lihara alam itu dan menumbuhkannya ke arah yang lebih baik (*ishlâ<u>h</u>*), dan bukannya melakukan perusakan dan kerusakan di bumi (*fasâd fî al-ardl*).

---

[431]Q., s. al-An'âm/6:38.
[432]Q., s. al-Isrâ'/17:44.

KONSEP-KONSEP ANTROPOLOGIS DALAM AL-QUR'ÂN

SALAH satu ajaran dalam al-Qur'ân yang nampaknya tidak mendapat cukup banyak perhatian ialah yang berkenaan dengan konsep-konsep antropologis. Tiadanya cukup perhatian itu agaknya bukan karena pandangan dasar tentang eksistensi, hakikat dan makna tingkah laku manusia itu tidak penting, tetapi lebih karena dalam dunia pemikiran klasik Islam masalah itu terbahas dalam berbagai tempat secara terpencar, seperti dalam ilmu-ilmu tasawuf, tanpa mendudukkannya sebagai bahan kajian yang terpisah, dan tanpa penonjolannya.

Dalam eskatologi Islam terdapat ramalan, atau, lebih tepatnya, janji Tuhan, bahwa Dia akan memperlihatkan kepada manusia tanda-tanda atau ayat-ayat-Nya yang ada pada seluruh horizon dan dalam diri manu-sia sendiri, sehingga akan jelas bagi manusia bahwa Dia adalah Benar.[433]

Pengertian interpretatif eskatologi itu dapat membawa kepada pandangan tentang potensialitas manusia, yang dengan potensinya itu melalui pendekatan empiris ia akan mampu "menemukan" kebenaran, mungkin dalam bentuk metafisika ilmiah (bukan metafisika filosofis-spekulatif). Tetapi kecenderungan sejarah manusia modern sekarang ini justru menunjukkan hal-hal yang dapat menukas harapan itu.

Melalui ilmu pengetahuan, tak terbilangnya jumlah gejala alam telah diletakkan di bawah "pengawasan" dan "kekuasaan" manusia, dan kenyataan ini, tanpa dapat dibantah, sampai batas tertentu yang amat jauh, telah membantu mempermudah hidup manusia melalui teknologi terapan. Namun

---

[433]Q., s. Fushshilat/41:53, "Kami (Tuhan) akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segenap ufuk dan dalam diri mereka sendiri sehingga nyata bagi mereka bahwa Dia itulah yang Benar…".

vvvvvvvvvvvv

justru dengan kemampuan itu manusia modern menjadi makhluk dengan keunikan yang ironis: musuh utamanya bukan lagi bencana alam atau binatang buas di hutan-hutan (seperti musuh nenek moyang mereka dalam zaman "pra-peradaban"), tetapi hasil kemampuannya sendiri dan rekan sesama manusia yang menggunakan. kemampuan itu. Dengan kata lain manusia menjadi musuhnya sendiri.

Pengalaman manusia di zaman modern ini—yang pengalaman itu seolah-olah merupakan pemenuhan paling nyata ramalan para malaikat ketika manusia diangkat sebagai khalifah Tuhan di bumi, yaitu ramalan tentang sifat destruktif manusia dan saling permusuhannya[434]—membuat manusia lebih jauh lagi didorong untuk bertanya dan mempertanyakan kembali siapa sebenarnya dia? Apa hakikat kediriannya, dan mengapa ia berada di sini? Jawaban apa pun atas pertanyaan-pertanyaan itu, yang jawaban itu otomatis merupakan gambaran manusia tentang dirinya sendiri, akan banyak sekali menentukan bagaimana ia menampilkan diri melalui perbuatan-perbuatannya dalam hidup ini. Sebab gambaran tentang diri sendiri itu menjadi bagian amat penting keseluruhan pandangan hidupnya.

Bertolak dari itu semua kita di sini akan mencoba menelaah beberapa nuktah tentang konsep-konsep antropologis dalam Kitab Suci al-Qur'ân, wahyu Allah yang terakhir kepada umat manusia, sebuah bacaan yang mengandung petunjuk yang lengkap dan sempurna.[435]

Kekhalifahan Manusia

Barangkali tidak ada konsep Kitab Suci tentang manusia yang lebih terkenal dari ajaran bahwa manusia adalah khalifah ("wakil", "pengganti", "duta") Tuhan di bumi. Penuturan tentang kekhalifahan itu terdapat dalam Kitab Suci berkenaan dengan Âdam. Agama-agama Semitik (Yahudi, Kristen dan Islam) berpandangan bahwa Âdam adalah manusia pertama dan bapak umat manusia (*abû al-basyar*). Tetapi juga ada petunjuk bahwa Âdam adalah "representasi"

---

[434]Q., s. al-Baqarah/2:30 "... Mereka (para malaikat) menjawab, "Apakah Engkau (Tuhan) akan menjadikan (sebagian khalifah) di sana (bumi) orang (manusia) yang bakal merusak di situ dan menumpahkan darah? ...."

[435]Lihat Q., s. al-Na<u>h</u>l/16:89, "…Dan Kami (Tuhan) menurunkan kepadamu (Nabi Muhammad) Kitab Suci sebagai penjelasan bagi segala perkara…".

wwwwwwwwwwwww

umat manusia secara keseluruhan, dari masa awal sampai masa akhir sejarahnya.[436]

Kekhalifahan manusia ini mempunyai implikasi prinsipil yang luas. Disebabkan oleh kedudukannya sebagai "duta" Tuhan di bumi, maka manusia akan dimintai tanggungjawab di hadapan-Nya tentang bagaimana ia melaksanakan tugas suci kekhalifahan itu. Manusia diharapkan untuk senantiasa memperhatikan amal perbuatannya sendiri sedemikian rupa, sehingga dapat dipertanggungjawabkan di hadapan Pengadilan Ilahi kelak. Kewajiban untuk bertindak dengan penuh tanggungjawab ini merupakan titik mula moralitas manusia, dan membuatnya sebagai makhluk moral, yakni makhluk yang selamanya dituntut untuk mempertimbangkan kegiatan hidupnya dalam kriteria baik dan buruk.[437]

Manusia dan Lingkungan Hidupnya: Alam

Implikasi lain dari kekhalifahan manusia ialah keperluannya untuk mengerti alam (lingkungan), tempat ia hidup dan menjalankan tugasnya.[438] Manusia memiliki kemungkinan memahami alam ini karena potensi akal yang dikaruniakan Tuhan kepadanya.[439] Kemungkinan manusia memahami alam juga karena alam ini diciptakan Tuhan dengan "ukuran-ukuran" dan "ketentuan-ketentuan" yang pasti dan tak berubah-ubah, sehingga sampai batas yang amat jauh bersifat "*predictable*".[440]

---

[436]Q., s. al-A'râf/7:11, "Dan sungguh Kami (Tuhan) telah menciptakan kamu semua (manusia) dan membentuk kamu semua, kemudian Kami berfirman kepada para malaikat, 'Bersujudlah kamu sekalian kepada Âdam ….'."

[437]Q., s. al-An'âm/6:165, "Dan Dialah (Tuhan) yang telah menjadikan kamu sekalian (manusia) khalifah-khalifah bumi, dan telah mengangkat sebagian dari kamu di atas sebagian yang lain beberapa tingkat, agar Dia mencoba kamu sekalian dalam hal (karunia) yang diberikan kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu cepat dalam siksaan, dan sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun dan Maha Penyayang." Juga lihat Q., s. al-Naml/27:62 dan s. al-Fâthir/35:39.

[438]Salah satu pengertian interpretatif tentang diajarinya Âdam tentang nama-nama ialah bahwa ia diberi kemampuan intelek untuk mengenali lingkungan hidupnya. Dan itulah 'taruhan' kekhalifahan Âdam (Lihat Q., s. al-Baqarah/2:31).

[439]Maka pemahaman manusia terhadap alam amat tergantung kepada bagaimana ia menggunakan akalnya. Lihat Q., s. al-Jâtsiyah/45:13, "Dan Dia (Tuhan) telah menun-dukkan untuk kamu sekalian (manusia) segala sesuatu yang ada di semua langit dan yang ada di bumi, semuanya, dari Dia. Sesungguhnya dalam hal itu ada tanda-tanda bagi kaum yang berpikir."

[440]Q., s. al-Furqân/25:2 "... Dan Dia (Tuhan) menciptakan segala sesuatu dan memberinya ketentuan sepasti-pastinya." Dan Q., s. al-Qamar/54:49, "Sesungguhnya segala sesuatu Kami ciptakan dengan suatu ukuran (pola) yang pasti."

xxxxxxxxxxxxx

Berdasarkan pengertiannya tentang alam itu, dan berpedoman kepada "ukuran-ukuran" dan "ketentuan-ketentuan" yang membuatnya "*predictable*", manusia dapat memanfaatkan alam ini untuk keperluan-nya. Guna menunjang hal ini, Tuhan telah menjadikan alam ini "lebih rendah" martabatnya daripada martabat manusia sendiri.[441] Maka manu-sia diharap mempertahankan martabatnya sebagai khalifah Tuhan yang tunduk hanya kepada-Nya, tidak kepada alam atau gejala alam.[442] Orientasi hidup kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa (*tawhîd*), dalam penghadapannya terhadap masyarakat pagan atau musyrik, dengan sendirinya menghasilkan sikap hidup yang "mendevaluasi" alam, mungkin secara radikal, yakni sesuai dengan tingkat paganisme atau kemusyrikan yang menjadi latar belakang kulturalnya. "Pendevaluasian" itu berupa sikap pandang bahwa alam dan gejalanya adalah kenyataan dan fenomena yang lebih rendah martabatnya daripada martabat manusia sendiri, sehingga pantanglah bagi manusia untuk menunduk-kan diri kepada alam atau gejalanya itu.

Karena itu, dan agar dapat menampilkan diri sebagai makhluk moral dan bertanggungjawab, manusia harus berjuang melawan segala bentuk pembelengguan dirinya. Sebab belenggu itu menjadi penghalang baginya dari kemungkinan memilih dengan bebas jalan dan kegiatan hidup yang diyakininya terbaik, yakni paling bermoral dan bertanggungjawab.[443] Ini didapat manusia dengan memperhatikan Peraturan Tetap (*Sunnah*) dan Ketentuan Pasti (*taqdîr*—dalam makna generiknya) yang diberlakukan oleh Tuhan untuk seluruh alam ciptaan-Nya. Dan dengan pembebasan diri manusia dari bentuk-bentuk pembelengguan sewenang-wenang (ketuhanan palsu) itu, dan berbareng-an dengan itu pengarahan hidup

---

[441]Dalam al-Qur'ân istilahnya ialah *taskhîr,* yakni, membuat lebih rendah atau hina, menundukkan atau mengalahkan. Lihat catatan 7 di atas, yang *taskhîr* itu dikaitkan dengan peruntukan alam ini bagi manfaat manusia, dan manusia harus memikirkannya.

[442]Bagi manusia, menundukkan diri kepada alam atau gejala alam, yakni, tindakan yang disebut syirik, adalah kejahatan kepada diri yang paling besar, karena melawan harkat dan martabatnya sendiri selaku puncak ciptaan Ilahi. Karena itu syirik dijelas-kan sebagai dosa yang tak bakal diampuni Tuhan. Lihat Q., s. al-Nisâ'/4:48 (juga 116), "Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni jika dipersekutukan, dan mengampuni yang selainnya untuk orang yang dikehendaki-Nya…".

[443]Q., s. al-Zumar/39:17-18, "Dan mereka yang menjauhi *thâghût* sehingga tidak tunduk kepadanya serta kembali kepada Allah berhak akan kabar gembira. Maka berilah kabar gembira hamba-hamba-Ku yang mendengarkan perkataan (*al-qawl*), kemudian mengikuti yang terbaik daripadanya. Mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang benar-benar berakal budi." Menurut para ahli tafsir, *thâghût* berarti segala bentuk kekuatan jahat, seperti setan. Termasuk juga dalam pengertian *thâghût* ialah kejahatan tirani, baik tirani perorangan seperti Fir'awn maupun tirani budaya.

yyyyyyyyyyyy

hanya kepada Dzat Mutlak yang tak terjangkau dan tak terhingga, alam tersingkap dari kualitas mitologis-nya, dan menjadi terbuka bagi manusia untuk dipahami sedekat mungkin kepada kebenaran. Kemudian dalam konteks hukum-hukum alam yang dipahaminya itu ia memilih jalan hidupnya yang penuh tanggungjawab.

Manusia dan Lingkungan Hidupnya: Sejarah

Interaksi antara manusia dan alam lingkungannya yang terbebas dari mito-logi, seperti dibuktikan oleh zaman modern, menghasilkan ilmu-pengetahuan dan teknologi. Tetapi, sebagaimana telah disinggung di atas, justru ilmu-pengetahuan dan teknologi itu menjadi sumber ancaman baru manusia. Di zaman modern manusia menjadi musuh bagi dirinya sendiri, lewat kreasinya sendiri. Dari cara bagaimana manusia mewujudkan permusuhannya sekarang, dapat dilihat sumber bencana manusia yang terbesar ialah ilmu-pengetahuan dan teknologinya sendiri, yang memungkinkan manusia untuk menggunakan alam bagi tujuan-tujuan merusak.

Kenyataan itu menunjukkan adanya sesuatu yang kurang pada ilmu-pengetahuan dan teknologi modern. Kekurangan itu terletak terutama pada bagaimana manusia melihat kegunaan ilmu-pengetahuan dan teknologi. Yaitu untuk apa, dan berguna dalam kaitannya dengan bentuk kebahagiaan hidup yang mana?

Dalam telaah lebih mendalam, tidak sulit mendapati bahwa ilmu-pengetahuan ditentukan oleh kecondongan pribadi dan faktor luar diri manusia, yaitu sistem budayanya. Maka pengertian-pengertian *mujarrad* yang membentuk jasad ilmu-pengetahuan dapat dilihat sebagai pengubahan kenyataan di luar diri manusia serta penyederhanaannya, yang pengubahan dan penyederhanaan itu amat besar terpengaruh oleh bentukan lingkungan budaya yang ada. Jika demikian halnya dengan pengubahan dan penyederhanaan kenyataan lahir yang menghasilkan ilmu-pengetahuan dan teknologi itu, maka lebih-lebih lagi dengan penentuan tujuan dan kegunaannya.

Di sinilah manusia mendapati dirinya dalam situasi yang penuh kontradiksi. Ia adalah makhluk yang tertinggi dan paling “berkuasa” (sebagai khalifah Tuhan di bumi), namun sekaligus ia pula dari kalangan sesama makhluk yang harus terus-menerus berjuang menyempurnakan

zzzzzzzzzzzzz

hidupnya. Dan setiap kegagalan dalam perjuangan itu akan menjadi sumber kesengsaraan dan bencananya.

Karena itu, setelah memahami lingkungan alami hidupnya, manusia dituntut untuk memahami lingkungan manusiawinya sendiri yang menjelma dalam sejarah. Sebagaimana lingkungan alaminya dikuasai oleh ketentuan-ketentuan Ilahi yang tetap, yang dalam konteks ketentuan-ketentuan itu manusia harus melaksanakan kebebasan pilihannya, demikian pula sejarah juga berjalan menurut aturan-aturan yang "*predictable*" karena kepastian dan kelumintuannya sebagaimana dibuat oleh Sang Maha Pencipta.[444] Tetapi jika ketentuan-ketentuan yang menguasai lingkungan alam dapat disebut sebagai bersifat netral dari sudut pandangan kepentingan manusia, ketentuan-ketentuan yang menguasai sejarah, karena menyangkut diri manusia sendiri, tidaklah demikian. Ketentuan-ketentuan itu sarat dengan nilai, yakni amat langsung terkait dengan moralitas: kebaikan membawa kesentosaan, dan kejahatan membawa kesengsaraan.[445]

Jadi manusia dapat mengetahui hakikat dirinya dari telaah terhadap sejarah, khususnya yang menyangkut hukum-hukum moralnya. Dan melalui sejarah pula ia harus berjuang membebaskan dirinya dan meningkatkan harkat dan martabat hidupnya, dengan usaha mewujudkan kualitas hidupnya menuju tingkat yang sedekat mungkin dengan ukuran-ukuran tertinggi moralitas dan akhlaq.

Fithrah dan Kelemahan Manusia

Menempuh jalan hidup bermoral pada dasarnya bukanlah suatu keha-rusan yang dipaksakan dari luar diri manusia. Sebaliknya, ia merupa-kan bagian dari sifat manusia sendiri, sehingga menempuh jalan hidup bermoral tidak lain daripada memenuhi naturnya sendiri. Pasalnya manusia menurut kejadian asalnya adalah makhluk *fithrah* yang suci dan baik, dan karenanya

[444]Q., s. al-Fâthir/35:43 "... Dan persekongkolan jahat (makar) itu tidaklah menimpa kecuali atas perencananya sendiri. Apakah mereka tidak memperhatikan ketetapan Allah (Sunatullah) bagi orang-orang terdahulu (dalam sejarah)? Maka engkau tidak akan mendapati pergantian dalam Sunatullah, dan engkau tidak akan mendapati peralihan dalam Sunatullah."

[445]Q., s. Âlu 'Imrân/3:137, "Telah lewat sebelum kamu semua berbagai Ketentuan (Sunnah-sunnah). Maka mengembaralah kamu di bumi, dan perhatikanlah bagaimana dahulu kesudahan orang-orang yang mendustakan kebenaran itu."

berpembawaan kesucian dan kebaikan.[446] Kare-na kesucian dan kebaikan itu *fithrî* dan alami bagi manusia, ia membawa rasa aman dan tentram dalam dirinya.[447] Sebaliknya, kejahatan adalah tidak *fithrî* atau alami pada manusia, sehingga karenanya akan membawa kegelisahan dan konflik dalam diri manusia.[448]

Namun, disamping *fithrah*-nya, manusia juga memiliki sifat kelemahan.[449] Kelemahan itu bukanlah kejahatan *an sich,* tetapi menjadi pintu bagi masuk-nya kejahatan pada manusia. Karena kelemahannya itu manusia tidak selalu setia kepada *fithrah*-nya sendiri. Meskipun kejahatan lebih disebabkan oleh faktor yang datang dari luar, tapi karena ia masuk pada manusia melalui suatu kualitas yang inheren pada dirinya, yaitu kelemahan, maka kejahatan pun merupakan bagian dari hakikat manusia, sekalipun merupakan hakikat sekunder (hakikat primernya tetap *fithrah*-nya yang suci).[450] Adalah ketegangan antara kedua kecenderungan primer dan sekunder itu yang membuat manusia makhluk moral, dalam arti bahwa ia menentukan dan memilih sendiri tindak-annya, baik maupun buruk, kemudian harus mempertanggung-jawabkannya.[451]

---

[446]Q., s. al-Rûm/30:30, "Maka luruskanlah wajahmu untuk agama dengan kecondongan kepada kebenaran. Itulah *fithrah* Allah yang telah menciptakan manusia atas *fithrah* itu. Tiada perubahan dalam penciptaan Allah. Itulah agama yang lurus...".

[447]Q., s. Muhammad/47:2, "Dan mereka yang beriman dan beramal saleh serta percaya kepada yang diturunkan kepada Muhammad—karena yang diturunkan itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka—maka Allah menutup segala kejahatan mereka yang telah lalu, dan membuat hati mereka tentram." (Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* untuk terjemahan ayat ini dan tafsirannya).

[448]Salah satu istilah yang digunakan dalam al-Qur'ân untuk perbuatan dosa ialah *zhulm al-nafs* (perbuatan merugikan diri sendiri), seperti dalam Q., s. al-Baqarah/2:57, "… Dan mereka tidaklah berbuat merugikan Kami (Tuhan), mereka benar-benar berbuat merugikan diri mereka sendiri." Dalam sebuah Hadîts, Rasulullah disebutkan sebagai pernah bersabda bahwa "Dosa ialah sesuatu yang terbetik dalam hatimu dan engkau sengit jika orang banyak mengetahuinya."

[449]Q., s. al-Nisâ'/4:28 "... Dan manusia itu diciptakan lemah."

[450]Sebuah Hadîts menuturkan sabda Rasulullah bahwa "Semua anak turun Âdam (manusia) adalah pembuat banyak kesalahan ...." Sumber kesalahan manusia ialah hawa nafsu-nya yang karena kelemahan manusia sendiri selalu mendorong kepada kejahatan. Lihat penuturan dalam Q., s. Yûsuf/12:53 tentang kesadaran yang ada pada istri Fir'awn dalam kaitan dengan affair sepihaknya dengan (Nabi) Yûsuf, "Dan aku tidaklah melepaskan nafsuku, karena sesungguhnya nafsu itu bersifat sangat mendorong (*ammârah*) kepada kejahatan…."

[451]Adanya dua.kesadaran ini, yaitu kesadaran akan kejahatan dan akan kebaikan, serta fungsinya sebagai lokus kesadaran moral, disebutkan dalam Q., s. al-Syams/91:7-10, "Dan demi pribadi manusia serta bagaimana Dia (Tuhan) menyempurnakannya, kemudian diilhamkan oleh-Nya kepada pribadi itu kejahatannya dan ketaqwaannya. Maka sungguh berbahagialah orang yang memelihara kesuciannya, dan sungguh celakalah orang yang membenamkannya (dalam kejahatan)…".

Iman sebagai Jalan Keselamatan

Termasuk kelemahan manusia ialah kemustahilannya menguasai seluruh informasi yang diperlukan bagi hidupnya. Keterbatasan kemampuan intelektual ini, pada urutannya sendiri, ikut membuat semakin parah kelemahan inheren itu. Oleh sebab itu, manusia mustahil mencapai pengetahuan hakiki tentang wujud mutlak. Padahal tanpa kesadaran akan adanya wujud mutlak, manusia akan kehilangan makna dan tujuan hidup.

Kesulitan manusia menyadari akan adanya wujud mutlak itu berasal dari kenyataan—seperti dikemukakan di atas—bahwa manusia amat sulit membebaskan diri dari berbagai nilai budaya yang sebetulnya ia ciptakan sendiri. Maka selain manusia itu menjadi musuh bagi barang ciptaannya sendiri lewat teknologi, ia juga menjadi tawanan pandangan-nya sendiri lewat sistem budaya ciptaannya.[452] Karena itu, jika moralitas dan tanggungjawab manusia harus terlaksana sepenuhnya, maka ia harus mampu membuat pilihan bebas yang sejati dengan mengangkat dirinya mengatasi belenggu-belenggu yang ada dalam sistem budaya manusia sendiri.[453]

Oleh karena itu, tantangan di hadapan manusia ialah bagaimana ia bisa mengangkat dirinya itu mengatasi batasan-batasan kultural yang memperkecil kemungkinan ia melakukan pilihan sejati jalan hidup dengan penuh tanggungjawab. Dalam hal ini *fithrah* manusia sendiri—sebagaimana diwakili oleh kesadaran dirinya yang mendalam, yang berakar pada lubuk hatinya—menjadi sumber arahan dan petunjuk. *Fithrah* manusia menghendaki agar ia berpaling kepada Pemberi hidup itu sendiri pada pangkal dan awal titik-tolaknya sampai masa penghabisannya.

Kecondongan alami manusia untuk mengarahkan diri kepada Pemberi hidup merupakan suatu nuktah yang menyatu dengan hakikat dasar manusia. Kecondongan itu terwujudkan dalam iman. Maka iman itu, dalam tinjauan manusiawinya, adalah suatu bentuk mendasar pengertian manusia akan dirinya sendiri dan citra kreatif tentang diri sendiri itu. Dengan iman manusia tidak

---

[452]Belenggu budaya itu sendiri sering tidak disadari, akan adanya, karena ia sebenarnya merupakan kelanjutan kecondongan buruk manusia sendiri yang mengejawantah dalam sejarah masa lalu. Lihat isyarat kepada kenyataan ini dalam Q., s. al-Mâ'idah/5:77, "…Dan janganlah kamu semua mengikuti kecenderungan buruk (*ahwâ'*) masyarakat yang benar-benar telah sesat di masa lalu (dalam sejarah) dan telah menyesatkan orang banyak…."

[453]Karena itu orang-orang yang menolak kebenaran dilukiskan dalam Kitab Suci sebagai orang-orang yang sangat kuat berpegang kepada paham-paham warisan nenek moyang (sistem budaya yang telah menyejarah), tanpa kemampuan membebaskan diri dari belenggu yang diakibatkannya. Lihat Q., s. al-Zukhruf/ 43:22 (juga 23), "Bahkan mereka itu berkata, 'Sesungguhnya kami mendapati nenek-moyang kami berada di atas suatu pandangan hidup, dan kami mendapat petunjuk (berpedoman) atas peninggalan mereka itu.'"

cccccccccccccc

akan kehilangan pusat makna hidupnya, dan dengan iman pula manusia memperoleh keutuhan dirinya.[454] Lebih penting lagi, dengan iman manusia meningkatkan nilai individualitasnya melalui penajaman rasa tanggungjawab pribadi dan peningkatannya. Kemudian dengan rasa tanggungjawab yang tajam dan tinggi itu ia mewujudkan tugasnya memikul beban suci kehidupan bersama dalam silaturrahmi (*shilat al-rahm*, jalinan cinta kasih) antara sesamanya. Rasa tanggungjawab pribadi, yang melandasi kesadaran sosial yang mendalam itulah nilai luhur sejarah manusia sebagai khalifah Allah di bumi.[455]

---

[454]Maka orang yang lupa akan Allah digambarkan akan dibuat lupa oleh Allah akan diri mereka sendiri, jadi tidak integral atau utuh, karena mengalami apa yang dinamakan "*loss of center*". Lihat Q., s. al-Hasyr/59:19, "Dan janganlah kamu seperti mereka yang lupa akan Tuhan mereka, maka Allah pun membuat mereka lupa akan diri mereka sendiri."

[455]Yakni, hubungan dengan Allah, dan hubungan dengan sesama manusia.

KONSEP "HUKUM" DALAM AL-QUR'ÂN:

Antara Ketegaran Menegakkan Keadilan dan Kelembutan Rasa Kemanusiaan

DALAM Hijrah, di antara tindakan pertama Rasulullah s.a.w. segera setelah tiba di Yatsrîb ialah mengubah nama kota itu men-jadi *Madînah*, atau, lengkapnya, *Madînat al-Nabî*, "*Kota Nabî*". Ini bisa dibandingkan dengan perbuatan Raja Constantin dari Byzan-tium yang memberi nama Constantinopel (Constantinopolis, "Kota Konstantin") kepada kota yang didirikannya. Tetapi Nabi tidak-lah bermaksud untuk sekedar mengabadikan nama beliau seperti maksud raja Eropa itu. Dengan mengubah nama kota Yatsrîb menjadi Madînah itu Nabi memaksudkan sesuatu yang jauh lebih mendalam.

Pertama-tama, perkataan "*madînah*" sendiri memang berarti "kota". Selanjutnya, dari segi etimologis, perkataan itu berasal dari akar kata yang sama dengan perkataan "*madanîyah*" dan "*tamaddun*", yang artinya "peradaban", "*civilization*". Maka secara harfiah "*madînah*" adalah tempat peradaban, atau suatu lingkungan hidup yang ber-"adab" (kesopanan, "*civility*"), tidak "liar".

Dalam bahasa Arab, padanan istilah "*madanîyah*" ialah "*hadlâ-rah*" (satu akar kata dengan perkataan "*hâdlir*" [Indonesia: "hadir"]) yang menunjuk kepada pengertian asal "pola hidup menetap di suatu tempat" ("*sedentary*"). Pengertian ini amat erat kaitannya dengan istilah "*tsaqâfah*", suatu padanan dalam bahasa Arab untuk "budaya", "*culture*", tapi sesungguhnya juga mengisyaratkan pola kehidupan yang menetap di suatu tempat tertentu. Sebab peradaban dan kebudayaan, dalam arti idealnya, dapat diwujudkan ha-nya melalui pola kehidupan sosial yang menetap, "*sedentary*" (Inggris), tidak berpindah-pindah seperti dalam pola kehidupan kaum "*nomad*" (Inggris).

Oleh karena itu, konsep "*madanîyah*" tersebut akan menjadi lebih tajam pengertiannya jika kita letakkan dalam konteks pola kehidupan yang umum

terdapat di Jazirah Arabia saat itu, yaitu pola kehidupan "*badâwah*", "*bâdiyah*" atau "*badw*", yang mengandung makna pola kehidupan berpindah-pindah, *nomad*, dan tidak teratur, khususnya pola kehidupan gurun pasir. Bahkan sesung-guhnya istilah itu mengisyaratkan pola kehidupan "primitif" ("tingkat permulaan"), sebagaimana ditunjukkan oleh etimologi istilah itu sendiri ("*badâwah*", "*badw*" adalah seakar kata dengan "*ib-tidâ*"—seperti dimaksud dalam istilah "*madrasah ibtidâ'îyah*", yakni "sekolah tingkat permulaan"). Karena itu orang yang berpola kehidupan berpindah-pindah, tidak teratur, dan "kasar" dalam bahasa Arab disebut orang "*badâwî*" atau "*badawî*" ("badui", yang juga dipinjam dalam bahasa Inggris menjadi "*bedouin*"), sebagai lawan dari mereka yang disebut kaum "*hadlarî*" atau "*madanî*". Kadang-kadang juga digunakan istilah "*ahl al-hadlar*" yang bermak-na kebalikan istilah "*ahl al-badâwah*".

Peradaban dan "Kekotaan" (*Urbanity*)

Dengan latar belakang itu kita dapat lebih memahami kecende-rungan dalam Kitab Suci untuk mencela pola kehidupan "liar". Hanya saja cukup menarik—karena sering menimbulkan salah paham—bahwa untuk mereka yang menganut pola kehidupan "liar" itu al-Qur'ân tidak menggunakan istilah "*badâwî*" atau "*bad-wî*", melainkan "*al-a'râb*" (harap diperhatikan, bukan "*al-a'râb*" dengan nada sumbang). Salah satunya adalah firman yang menyebutkan kaum *al-A'râb* itu sebagai yang "paling keras dalam kekafiran dan kemunafikan" (*asyadd-u kufr-an wa nifâq-an*).[456] Yang dimaksud dengan *al-A'râb* dalam firman itu bukanlah "orang-orang Arab", sebagaimana sering disalahpahami, melainkan "orang-orang yang hidup mengembara", yakni kaum "*badawî*" atau "badui".[457] Maka dalam

[456]Q., s. al-Tawbah/9:97. Dalam surat al-Tawbah itu juga terdapat ayat-ayat lain yang mengandung perkataan *al-a'râb* dengan pengertian yang sumbang, yaitu ayat-ayat 90, 98, 99, 101 dan 120. Pengertian serupa juga didapati pada Q., s. al-Ahzâb/33:20; Q., s. al-Fath/ 48:11 dan 16; dan Q., s. al-Hujurât/49:14.

[457]Dalam tafsir-tafsir Indonesia, *al-A'râb* diterjemahkan menjadi "orang-orang Arab Badui" (Tafsir Departemen Agama R.I.), "Orang-orang Arab Dusun" (Tafsir H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS.), "Orang-orang Arab Gunung" (Tafsir A. Hassan, *al-Furqân*). Sedangkan dalam bahasa Inggris, perka-taan itu diterjemahkan menjadi "*The Arabs of the desert*" ("orang-orang Arab dari Gurun". A. Yusuf Ali), "*wandering Arabs*" ("orang-orang Arab yang berpindah-pindah" Muhammad Marmaduke Pickthall), "*Desert Arabs*" ("Orang-orang Arab Gurun". T. B. Irving [al-Hajj Ta'lîm Tapi juga diterjemahkan sebagai '*the bedouin*' (Muhammad Asad). Sedangkan dalam bahasa Perancis, diterjemahkan menjadi "*les paysans*" ("kaum petani", "Orang-orang kampung"—Noureddin ben Mahmoud), "*Les Bedouins*" (orang-orang Badui—(Muhammad Hamîd-u 'l-Lâh). Dan dalam bahasa Persi, yaitu bahasa budaya Islam kedua terpenting setelah bahasa Arab, *al-A'râb* itu diterjemahkan menjadi "*dasyt-e nisyînân*" ("penghuni gurun"-Sayyid

menjelaskan maksud firman itu Muhammad Asad memberi komentar sebagai berikut:

Disebabkan oleh cara hidup mereka yang berpindah-pin-dah dan kekerasan serta kekasaran yang terkandung di da-lamnya, orang-orang badui lebih sulit daripada mereka yang hidup menetap untuk dituntun oleh keharusan-keharusan etis yang tidak ada kaitannya dengan berbagai kepentingan langsung kesukuan mereka—suatu kesulitan yang masih diperbesar lagi oleh jarak fisik mereka dari pusat-pusat budaya yang lebih tinggi dan, sebagai akibat-nya, ketidaktahuan mereka yang lebih besar akan sebagian besar ketentuan-ketentuan keagamaan. Karena itulah maka Nabi sering menandaskan segi keunggulan suatu pola hidup menetap atas suatu pola hidup nomadik: *cf.* Sabda beliau, "Orang yang tinggal di gurun (*al-bâdiyah*) akan menjadi kasar dalam perangainya", diriwayatkan oleh Tirmidzî, Abû Dâwûd, Nasâ'î dan Ibn Hanbal dari pe-nuturan Ibn 'Abbâs, dan sebuah Hadîts yang serupa, dari penuturan Abû Hurayrah, oleh Abû Dâwûd dan Bayhaqî.[458]

Dalam kalimat yang lebih sederhana, Muhammad Asad hendak menjelaskan maksud firman Allah itu dengan menunjukkan suatu aspek dalam ajaran keagamaan (Islam) yang lebih cocok untuk pola kehidupan menetap seperti dalam kota, dan kurang cocok untuk kehidupan berpindah-pindah seperti yang ada pada kaum *nomad*. Aspek ajaran Islam itu ialah tuntutan-tuntutan etis dalam pola kehidupan masyarakat manusia dengan ciri-ciri kemajuan dan peradaban yang tinggi. Dan itulah "Madinah" seperti yang dibangun oleh Nabi s.a.w. Oleh karena itu Marshall Hodgson, misalnya, mengatakan bahwa ajaran Nabi, yakni Islam, pada esensinya bersifat kota (*urban*) secara radikal.[459]

Dalam kontrasnya dengan pola umum kehidupan di Jazirah Arabia saat itu, program-program Nabi di Madînah sangat radikal. Sebab, seperti dikatakan Ibn Taymîyah, pola hidup orang-orang Arab *Jâhilîyah* ialah tiadanya keteraturan, dengan ciri menonjol tiadanya pranata kepemimpinan masyarakat yang mapan, yang menjadi kebutuhan masyarakat maju, selain daripada pranata

---

Kâdhim Ma'azzî). Semua terjemahan itu, dengan segala variasinya, menun-juk kepada pengertian yang sama, yaitu "*al-A'râb*" sebagai mereka yang menganut pola hidup tak teratur, di gurun pasir.

[458]Owing to their nomadic way of life and its inherent hardship and crudity, the bedouin find it more difficult than do settled people to be guided by ethical imperatives unconnected with their immediate tribal interests—a difficulty which is still further enhanced by their physical distance from the centres of higher culture and, consequently, their comparative ignorance of most religious de-mands. It was for this reason that the Prophet often stressed the superiority of a settled mode of life to a nomadic one: cf. his saying, "He who dwells in the desert (*al-bâdiyah*) become rough in disposition", recorded by Tirmidhî, Abû Dâ'ûd, Nasâ'î, and Ibn Hanbal on the authority of Ibn 'Abbâs, and a similar Tradition, on the authority of Abû Hurayrah, by Abû Dâ'ûd and Bayhaqî. (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 278, catatan 131).

[459]Marshall G. S. Hodgson, The *Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jil. 1, h. 307).

gggggggggggggg

kepemimpinan atas dasar kesukuan (*tribalism*) dan keturunan saja.[460] Maka, jika bisa disederhanakan, dari suatu segi tertentu tugas Nabi ialah semata-mata menghapuskan pandangan *ascriptive* (*'ashabîyah*) berdasarkan pertimbangan keturunan dan suku yang "*primitive*" itu, untuk diganti dengan pola hidup sosial dengan pranata kepemimpinan yang mapan dan rasional.[461]

Peran Hukum dalam "*Madînah*"

Selanjutnya, dalam pola kebidupan dengan tingkat peradaban yang lebih tinggi itu, segi hukum berperan sangat sentral. Sepanjang hal itu menyangkut "karier" Nabi, maka pentingnya peran hukum itu tercermin dalam kenyataan bahwa tema-tema wahyu Ilahi kepada beliau pada periode Madînah menyangkut masalah-masalah kemasyarakatan dan hukum. Hukum positif sendiri hanya sedikit saja termuat dalam Kitab Suci (misalnya, yang jelas ialah yang menyangkut pencurian, pembunuhan, zina, waris, nikah, dan lain-lain). Kitab Suci lebih banyak menjabarkan segi-segi etis hukum itu, sebagaimana penegasannya tentang pentingnya pimpinan, kewajiban menaati pimpinan itu (yang sah), menjunjung tinggi pranata sosial, memenuhi janji, menjalankan musyawarah, menghormati kesepakatan dengan bertawakal kepada Allah dalam melaksanakannya, dan seterusnya.

Karena itu dalam mendukung usaha pembentukan masyarakat baru di Madînah itu, Nabi segera membuat perjanjian dengan berbagai pihak penduduk setempat, termasuk dan terutama kaum Yahudi (dan di Madînah terdapat tidak kurang dari tujuh kelompok Yahudi). Maka lahirlah *Sha<u>h</u>îfat al-Madînah* (Piagam Madînah) yang amat terkenal, yang oleh sementara ahli disebut "Konstitusi Madînah". Dalam Piagam itu disebutkan hak dan kewajiban yang sama untuk masing-masing golongan penduduk Madînah, baik Muslim maupun bukan, seperti dapat dipahami dari fasal-fasal 24 dan 25:

> Dan kaum Yahudi menanggung biaya bersama kaum beriman selama mereka mendapat serangan (dari luar).

---

[460]Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah*, 4 jilid (Riyâdl: Maktabat al-Riyâdl al-<u>H</u>adîtsah, tanpa tahun), jil. 1, h. 198.

[461]*Ibid.*, jil. 1, h. 187.

> Dan kaum Yahudi Banî ‘Awf (seperti juga kaum Yahudi yang lain) adalah suatu umat bersama kaum beriman; kaum Yahudi berhak atas agama mereka, dan kaum beriman berhak atas agama mereka ....[462]

Prinsip-prinsip itu kemudian ditegaskan lagi dalam fasal 37:

> Dan atas kaum Yahudi diwajibkan mengeluarkan biaya mereka, sebagaimana atas kaum beriman diwajibkan mengeluarkan biaya mereka; dan antara mereka itu semua (kaum Yahudi dan kaum beriman) diwajibkan saling membantu menghadapi pihak yang menyerang para pendukung Piagam ini, dan di antara mereka diwajibkan saling memberi saran dan nasihat serta kemauan baik, tanpa niat jahat.[463]

Memang sejarah membuktikan bahwa kaum Yahudi itu akhirnya segolongan demi segolongan berkhianat kepada Piagam, sehingga mereka harus menerima hukuman setimpal, bahkan kemudian harus meninggalkan Madînah sama sekali. Tetapi semangat yang terkandung dalam Piagam itu tetap hidup dan dengan setia dicontoh oleh para khalifah Nabi ketika mereka menguasai daerah-daerah bukan-Islam di luar Jazirah Arabia.

Lebih jauh, karena pentingnya segi tertib hukum itu maka Nabi s.a.w. mengatur dan memimpin masyarakat Madînah sebagai suatu negara kota (*city state*), dengan sistem hukum yang tegas. Adalah sangat menarik bahwa dalam masalah hukum ini Nabi juga pernah menjalankan hukum yang tercantum dalam Tawrât, sebagaimana dituturkan oleh Ibn Taymîyah berkenaan dengan hukuman orang berzina, yakni hukuman rajam.[464] Oleh karena ada gelagat orang-orang Yahudi itu hendak menyembunyikan hukum yang termuat dalam Tawrât tersebut, karena mereka melaksanakan hukuman yang keras hanya kepada orang-orang kecil; dan untuk yang berkedudukan, mereka menerapkan hukuman yang lebih ringan, maka Nabi bersumpah di hadapan mereka: “Oh Tuhan, sesungguhnya aku adalah orang pertama yang menghidupkan kembali perintah-Mu ketika mereka mematikannya.”

Selanjutnya, menurut Ibn Taymîyah, peristiwa itu menjadi latar belakang turunnya firman-firman Allah yang menegaskan bahwa seharusnya setiap golongan yang telah menerima ajaran kitab suci tidak menyembunyikan sesuatu apa pun di dalamnya. Juga ditegaskan bahwa orang-orang Yahudi harus menjalankan hukum dalam kitab suci mereka, yaitu Tawrât, sebab Tawrât itu diturunkan Allah dengan mengandung sistem hukum yang menjadi hidayah dan

---

[462]Muhammad Hamîd-u ‘lLâh, *Majmû‘ât al-Watsâ’iq al-Siyâsîyah li al-‘Ahd al-Nabawî wa al-Khilâfat al-Râsyidah* (Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1389/1969), h. 44.

[463]*Ibid.,* h. 45.

[464]Lihat Ibn Taymîyah, *Al-Jawâb al-Shahîh li-Man Baddala Dîn al-Masîh,* 4 jilid ([Tanpa keterangan tempat terbit]: Mathâbi' al-Majd al-Tijârîyah), jil. 1, hh. 272-3.

cahaya bagi para nabi yang semuanya bersikap pasrah kepada Allah (*islâm*), begitu juga para pendeta Yahudi dan para ahli hukum (*al-ahbâr*) mereka. Setelah itu diturunkan Kitab Injil melalui Nabi 'Îsâ al-Masîh atau Yesus Kristus (deformasi dari terjemahan Yunaninya) sebagai pendukung kebenaran Tawrât. Kitab Injîl menjadi hidayah, cahaya kebenaran dan pedoman bagi mereka yang bertaqwa. Mereka itu semua diharapkan menjalankan hukum Allah yang mereka terima masing-masing. Sebab barangsiapa tidak menjalankan hukum yang diturunkan Allah, maka mereka adalah *kâfir*, *zhâlim* dan *fâsiq*.[465] Kemudian diteruskan dengan penuturan tentang diturunkannya al-Qur'ân kepada Rasulullah s.a.w. dan pesan Tuhan agar kaum beriman menjalankan hukum yang ada di dalamnya. Lalu disebutkan bahwa untuk masing-masing kelompok itu ditetapkan oleh Allah sistem hukum (*syîr'ah, syarî'ah*) dan cara hidup (*minhâj*), tanpa sistem yang mono-litik (tunggal) untuk semuanya, yaitu agar mereka dapat saling berlomba untuk berbagai kebaikan dengan memanfaatkan segi-segi kelebihan masing-masing. Lalu ditegaskan bahwa kelak kita semuanya akan kembali kepada Allah juga, dan Dia-lah yang akan menjelaskan hakikat berbagai segi perbedaan yang kita alami di dunia ini.[466]

Terhadap firman yang membicarakan adanya perbedaan di antara manusia itu, Yusuf Ali memberi komentar amat menarik:

> As our true goal is God, the things that seem different to us from different points of view, will ultimately be reconciled in Him. Einstein is right in plumbing the depths of Relativity in the world of physical science. It points more and more to the need of Unity in God in the spiritual world.[467]
>
> (Karena tujuan kita yang benar ialah Tuhan, hal-hal yang nampak berbeda dari sudut pandangan yang berbeda itu akhirnya akan dipersatukan kembali dalam Diri-Nya. Einstein benar dalam menduga dalamnya teori Kenisbian dalam dunia pengetahuan fisika. Hal itu semakin membuktikan adanya keperluan kepada Ke-Mahaesaan dalam Tuhan dalam dunia keruhanian).

Deretan firman Allah tentang hukum itu kemudian ditutup dengan pertanyaan retorik: "*Apakah mereka menghendaki hukum Jâhilîyah? Dan siapalah yang lebih baik daripada Allah tentang hukum itu, bagi kaum yang yakin*?"[468] Berkenaan dengan firman ini, Yusuf Ali memberi komentar:

> The Days of Ignorance were the days of tribalism, feuds, and selfish accentuation of differences in man. Those days are really not yet over. It

---

[465]Lihat, *Ibid.*, h. 273. Untuk firman-firman itu, lihat Q., s. al-Mâ'idah/5:44-47.

[466]Q., s. al-Mâ'idah/5:48.

[467]A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân* (Jeddah: Dâr al-Qiblah, 1403 H), h. 259, catatan 762.

[468] Q., s. al-Mâ'idah/5:50.

> is the mission of Islam to take us away from that false mental attitude, towards the true attitude of Unity. If our faith is certain (and not merely a matter of words), God will guide us to that Unity.[469]
>
> (Masa Jâhilîyah adalah masa paham kesukuan, permusuhan dan penegasan egoistis akan segi-segi perbedaan pada manusia. Masa serupa itu sebenarnya belum semuanya lewat. Adalah tugas suci Islam untuk menjauhkan kita dari sikap mental palsu itu, menuju ke sikap Kesatuan yang benar. Kalau iman kita teguh (dan tidak hanya perkara ucapan), Tuhan akan membimbing kita ke arah Kesatuan itu).

Keterangan Yusuf Ali ini merupakan pengukuhan bagi apa yang telah dikutip dari Ibn Taymîyah di atas, yaitu berkenaan dengan tugas Nabi untuk merombak sistem kehidupan *Jâhilîyah* yang berintikan sukuisme dan feodalisme itu dengan "proyek" *Madînah* yang beliau wujudkan setelah Hijrah. Yang menjadi inti dari semuanya itu ialah perubahan dari pola kehidupan "liar" menjadi pola kehidupan beradab, dengan dukungan sistem tertib hukum dan kekuasaannya. Setiap anggota masyarakat diwajibkan menghormati dan menjalankan hukum yang dianutnya dengan tulus, sebab hanya dengan cara itu suatu kehidupan yang lebih tinggi dapat diwujudkan.

"Hukum" dalam Makna Lebih Luas

Dari uraian di atas dapatlah disimpulkan bahwa sesungguhnya makna perkataan "hukum", dalam tinjauan makna kata asalnya dalam bahasa Arab "*hukm*", adalah lebih luas daripada yang biasa kita pahami dalam percakapan sehari-hari. Dalam hal ini, pengertian "hukum" tidak lepas dari kedalaman dan keluasan makna perkataan Arab "*hukm*" dan "*hikmah*" yang mengarah kepada pengertian perkataan "*wisdom*" (Inggris) atau "*kawicaksanan*" (Jawa). Bahkan sesungguhnya perkataan "*hukm*" itu digunakan dalam pengertian ajaran secara keseluruhan. Ini, misalnya, dapat dibaca dalam firman Allah yang menggambarkan tugas seorang Nabi atau utusan Allah secara keseluruhan:

ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوّة ثمّ يقول للناس كونوا عبادا لي
من دون الله ولكن كونوا ربانيّين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون (آل
عمران/3: 79)

> Tidaklah sepantasnya bagi seorang manusia yang dikaruniai Allah Kitab Suci, *al-hukm* (*wisdom*) dan (derajat) kenabian kemudian berkata kepada umat manusia: 'Jadilah kamu semua orang-orang yang menyembah kepadaku, selain Allah,' melainkan (mereka tentu berkata), 'Jadilah kamu semua orang-orang yang

[469] Ali, h. 259, catatan 763.

> Berketuhanan (*rabbânîyîn*), menurut Kitab yang telah kamu ajarkan dan berdasarkan apa yang telah kamu pelajari.'[470]

Juga tergambar dalam firman tentang do'a Nabi lbrâhîm bagi anak-cucunya di Makkah agar kelak dari kalangan mereka tampil seorang rasul yang antara lain mengajarkan kepada mereka Kitab Suci dan *hikmah*.[471] Dan "*hikmah*" dalam artian "*wisdom*" itu meliputi arti keseluruhan ajaran Allah kepada seorang nabi atau rasul. Maka jika dikaitkan dengan konsep tentang "hukum", jelas sekali bahwa "hukum" adalah peraturan tentang kebidupan sosial manusia yang mengandung kedalaman "*wisdom*". Menurut para ahli tafsir, antara lain al-Zamakhsyarî, perkataan "*al-hukm*" dalam firman yang dikutip di atas dan "*al-hikmah*" dalam do'a Nabi Ibrâhîm adalah sinonim, sama-sama mempunyai pengertian sekitar "*wis-dom*" dengan isyarat keseluruhan ajaran Allah, baik yang bersifat "hukum" (dalam pengertian Indonesianya) maupun yang tidak bersifat "hukum" seperti ibadat, akhlaq, pandangan hidup (*Lie-benanschauung*) dan pandangan dunia (*Weltanschauung*), dan seterusnya.

Pemahaman ini semakin jelas jika kita mengingat bahwa firman Allah tentang tugas seorang Nabi yang dikutip di atas itu dituturkan Kitab Suci dalam kaitan langsungnya dengan kontroversi sekitar Nabi 'Îsâ al-Masîh. Menurut penjelasan Muhammad Asad, firman itu seolah-olah hendak menegaskan, "'Îsâ al-Masîh adalah seorang manusia, Utusan (Rasul) Allah. Dan tidaklah sepantasnya bagi 'Îsâ, sebagaimana tidak sepantasnya bagi setiap utusan Allah yang telah diberi karunia kitab suci, ajaran yang bijaksana (*al-hukm*) dan pangkat kenabian, akan menyeru kepada manusia agar mereka beribadat kepada rasul itu ....". Padahal Nabi 'Îsâ bukanlah seorang Rasul Allah dengan sistem "hukum" yang terpisah dari "hukum" Tawrât. Beliau justru datang untuk meneguhkan "hukum" Tawrât itu,[472] dengan membuat beberapa perubahan padanya.[473] Maka jelas sekali bahwa "*al-hukm*" yang dibawa oleb Nabi 'Îsâ al-Masîh ialah ajaran beliau dalam keseluruhannya. Kaum Nasrani yang mengaku menganut ajaran 'Îsâ sekarang mengatakan bahwa inti ajaran 'Îsâ itu ialah "Kasih", dengan memedomani "aturan emas" (*golden rule*): "Cintailah saudaramu sesama manusia seperti engkau mencintai dirimu sendiri". Dalam hal ini, mereka tentunya tidaklah keliru. Al-Qur'ân pun mengisyaratkan pandangan yang mirip, yaitu seperti dapat dipahami dari firman Allah:

---

[470]Q., s. Âlu 'Imrân/3:79.

[471]Q., s. al-Baqarah/2:129.

[472]Q., s. al-Mâ'idah/5:46.

[473]Q., s. Âlu 'Imrân/3:50. Dalam firman ini disebutkan bahwa Nabi 'Îsâ tampil "untuk menghalalkan sebagian dari apa yang telah diharamkan" atas orang-orang Yahudi.

ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفّينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل
وجعلنا في قلوب الّذين اتّبعوا رأفة ورحمة .... (الحديد/57: 27)

> Kemudian Kami (Allah) susulkan sepeninggal mereka (para rasul) dengan rasul-rasul Kami (yang lain), dan telah Kami susulkan dengan 'Îsâ putra Maryam, dan Kami berikan kepadanya Injîl, serta Kami buat dalam jiwa mereka yang mengikutinya *kesantunan dan kasih* ....".[474]

Maka sejalan dengan itu, Allah mewajibkan atas mereka yang berpegang kepada Kitab Injîl untuk "menjalankan hukum", yakni mengamalkan ajaran secara keseluruhan, yang diturunkan Allah dalam kitab itu, sebab tidak menja-lankan ajaran itu adalah suatu kedurhakaan kepada-Nya:

وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله
فأولئك هم الفاسقون (المائدة/5: 47)

> Maka hendaklah para penganut Kitab Injîl itu menjalankan hukum dengan apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Dan barangsiapa tidak menjalankan dengan yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang fasiq.[475]

Jadi menjalankan hukum Allah yang diturunkan dalam Injîl, seperti dituntut dari mereka yang berpegang kepadanya dalam firman itu, adalah berarti menjalankan keseluruhan ajaran Kitab Suci itu, dan tidak terbatas hanya kepada segi-segi ajaran yang secara khusus bersifat "hukum" dalam pengertian yang legal-formal belaka. Dan terkait dengan ini ialah ajaran Nabi 'Îsâ itu, sebagaimana ditanamkan Allah dalam jiwa para pengikut al-Masîh yang tulus dalam firman yang telah dikutip terdahulu, yang ber-pusat kepada ajaran tentang kesantunan (*ra'fah*) dan kasih (*rahmah*).

Karena sentralnya kesantunan dan kasih itu, maka—menurut suatu kutipan oleh Ibn Taymîyah—kaum Nasrani gemar mengata-kan *syarî'ah* Nabi 'Îsâ dalam Kitab Injîl adalah *syarî'ah* kemurahan *(syarî'at al-fadll*) dari Tuhan, sedangkan *syarî'ah* Nabi Mûsâ dalam Kitab Tawrât adalah *syarî'ah* keadilan (*syarî'at al-'adl*). Karena itu kaum Nasrani tidak merasa perlu mengikuti hukum-hukum Tawrât secara harfiah, sebab kemurahan Allah tentu saja lebih utama daripada keadilan-Nya. Ini membawa kepada ekstremitas kelunak-an kesadaran hukum pada orang-orang Nasrani, sebagaimana orang-orang Yahudi telah terbawa kepada ekstremitas kekakuan dalam pandangan legal-formal mereka.[476]

---

[474]Q., s. al-Hadîd/57:27.
[475]Q., s. al-Mâ'idah/5:47.
[476]Ibn Taymîyah, *al-Jawâb*, jil. 3, hh. 228-9.

mmmmmmmmmmmmmm

Dengan latar belakang polemik itu, Ibn Taymîyah menerang-kan bahwa dalam hal *syarî'ah* Islam, titik beratnya adalah justru menggabungkan segi keadilan Tawrât dan kemurahan Injîl.[477] Lebih lanjut dijelaskannya:

> Sesungguhnya *syarî'ah* Tawrât didominasi oleh kekerasan, dan *syarî'ah* Injîl didominasi oleh kelunakan; kemudian *syarî'ah* al-Qur'ân adalah pertengahan dan bersifat mencakup antara satu dengan lainnya, sebagaimana difirmankan Allah, "Demikianlah Kami jadikan kamu sekalian (orang-orang Muslim) umat pertengahan (*wasath, wasîth*), agar supaya kamu menjadi saksi atas sekalian manusia" (Q., s. al-Baqarah/2:143) ....[478]

Ibn Taymîyah juga menerangkan sebab-sebab mengapa *syarî'ah* Tawrât itu keras. Katanya, karena anak keturunan Nabi Ya'qûb (Isrâ'îl), yakni, bangsa Yahudi itu, telah terlalu lama hidup dalam penindasan Fir'awn dari Mesir, sehingga jiwa mereka menjadi lemah, seperti umumnya jiwa mereka yang telah hidup dalam perbudakan. Maka diturunkanlah *syarî'ah* yang keras, untuk membangun kembali rasa harga diri mereka dan memperkuat jiwa mereka. Tetapi, dalam perjalanan sejarah mereka sendiri, bangsa Yahudi itu tumbuh menjadi bangsa yang keras dan bengis, khususnya setelah mereka dengan pertolongan Allah mengalami banyak kemenangan.

Dalam kekerasan dan kebengisan itu bangsa Yahudi justru menjadi seperti para pengikut Fir'awn yang menindas mereka di Mesir dahulu. Maka diutuslah 'Îsâ al-Masî<u>h</u> untuk mengajarkan kesantunan, kasih, kesabaran, dan ketabahan menderita, serta menghilangkan kekerasan hati dan kebengisan bangsa Yahudi itu. Namun, dalam perjalanan sejarah selanjutnya, mereka para pengikut 'Îsâ al-Masî<u>h</u> itu pun menjadi terlalu lunak, dan mulai meng-abaikan ketegaran dalam berpegang kepada agama Allah. Karena itu Nabi Muhammad diutus untuk mengembalikan ketegaran itu, namun tanpa mengesampingkan kelunakan dan kesantunan. Maka tampillah *syarî'ah* al-Qur'ân yang menengahi sekaligus menggabungkan antara kekerasan Tawrât dan kelunakan Injîl, dan para pengikut al-Qur'ân itu, yaitu kaum Muslim, didefinisikan sebagai "umat *wasath*" ("*wasîth*", "wasit"), yakni "berada di tengah".[479]

Karena itu, dengan nada mendukung dan membenarkan, al-Qur'ân menyebutkan adanya ketetapan Allah untuk kaum Yahudi dalam Kitab Tawrât tentang hukum jiwa dibalas dengan jiwa, mata dibalas dengan mata, telinga dibalas dengan telinga, gigi dibalas dengan gigi, dan luka dibalas juga

---

[477] *Ibid.,* h. 229.
[478] *Ibid.,* h. 240.
[479] *Ibid.,* hh. 240-41.

nnnnnnnnnnnnnn

setimpal.[480] Namun al-Qur'ân menambahkan ketentuan bahwa "barangsiapa berderma (dengan tidak menuntut balas, yakni mengampuni pihak yang bersalah), maka perbuatan (mengampuni) itu menjadi tebusan baginya (Allah akan mengampuni dosanya, sebagai ganjaran atas tindakan keba-ikan mengampuni dan tidak menuntut balas atas kesalahan yang diperbuat orang lain terhadap dirinya itu)".[481]

Muhammad Asad menjelaskan bahwa Kitab Tawrât tidak memuat ketentuan yang mengisyaratkan keutamaan mengampuni orang bersalah dan melepaskan hak menuntut balas itu seperti difirmankan dalam al-Qur'ân itu. Adalah Nabi 'Îsâ, dalam khut-bahnya di atas bukit ('*Sermon on the Mount*') yang menegaskan segi keutamaan memberi maaf kepada orang bersalah atas dasar cinta-kasih kepada sesama manusia itu. Namun akhirnya dilaksanakan secara berlebihan, sehingga, seperti telah dikemukakan di atas, rasa keadilan yang tegas ikut tersingkir, dan yang menonjol ialah sikap lunak dan lemah.[482]

Kesimpulan dan Penutup

Dari semua penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa penger-tian "hukum" dalam bahasa kita (yang merupakan deformasi kata-kata *hukm* dalam bahasa Arab) adalah benar, namun, sepanjang ajaran Kitab Suci, harus diletakkan dalam kerangka keseluruhan ajaran Allah sebagai *hikmah* yang lengkap. Karena itu, dalam proyeksinya kepada ajaran dua Kitab Suci, Taurât dan Injîl, "hukum" dalam al-Qur'ân mengandung unsur-unsur ketegaran dalam menegakkan keadilan dan sekaligus kelembutan dalam semangat perikemanusiaan. Kedua unsur itu tercakup dalam firman Allah:

والّذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزآء سيّئة سيّئة مثلها، فمن
عفا وأصلح فأجره على الله، إنّه لا يحبّ الظالمين (الشورى/ 42: 39-40)

> Dan mereka itu, bila mengalami kezaliman, mereka membela diri. Dan balasan kejahatan ialah kejahatan yang setimpal. Tetapi barangsiapa memberi ampun dan

---

[480]Q., s. al-Mâ'idah/5:45. *Cf.* Perjanjian Lama, Kitab Keluaran 21: 23-25, "Tetapi jika perempuan itu mendapat kecelakaan yang membawa maut, maka engkau harus memberikan nyawa ganti nyawa, mata ganti mata, gigi ganti gigi, tangan ganti tangan, kaki ganti kaki, lecur ganti lecur, luka ganti luka, bengkak ganti bengkak."

[481]Lihat Q., s. al-Mâ'idah/5:45, dengan terjemahan, uraian dan tafsir yang relevan.

[482]Lihat Asad, h. 153, catatan 62.

oooooooooooooo

> berdamai, maka pahalanya menjadi tanggungan Allah. Sesungguhnya Dia tidak suka kepada mereka yang zalim.[483]

Maka sebenarnya kita tidak dapat melaksanakan "hukum" Allah dengan tepat tanpa menyadari semangat ajaran-Nya yang menyeluruh itu, yaitu inti pesan-Nya yang mendasari akhlaq atau etika yang benar dan utuh.

[483]Q., s. al-Syûrâ (Musyawarah)/42:39-40.

DIMENSI KEMANUSIAAN

DALAM USAHA MEMAHAMI AJARAN AGAMA

AGAMA, juga setiap sistem kepercayaan, selalu mengasumsikan kemutlakan, sekurangnya berkenaan dengan pokok-pokok (*ushûl*) ajarannya. Sebab hanya dalam kemutlakannya itu, suatu agama berfungsi sebagai pegangan dan tuntunan hidup yang memerlukan kadar kepastian yang tinggi, dan memberi kepastian itulah fungsi pegangan atau tuntunan.

Karena segi kemutlakan yang membawa serta kepastian itu, setiap penganut suatu agama tentu menganggap bahwa agamanya tidak berasal dari manusia sendiri, melainkan dari Tuhan. Ini dinyatakan dalam berbagai konsep, terutama konsep tentang wah-yu, *revelation* (pengungkapan), penjelmaan, wangsit, dan lain-lain, yaitu konsep-konsep yang membawa konsekuensi pandangan bahwa agama adalah ahistoris, normatif, dan menggarap bidang-bidang yang termasuk di dalam kategori "apa yang seharusnya".

Walaupun begitu, pada waktu yang sama setiap penganut suatu agama berkeyakinan agamanya mengajarkan tentang amal perbuatan praktis, dan itu berarti agama mengandung unsur-unsur yang berbeda dalam lingkungan daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Sekarang, "daya dan kemampuan manusia" dengan sendirinya bernilai "manusiawi", karena ia berada pada diri manusia itu sendiri. Dan agar suatu ajaran agama berada dalam daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya— sebab jika tidak demikian, keberadaan agama menjadi *absurd*—, manusia harus mebawanya ke dalam dirinya, ke dalam lingkaran yang menjadi batas kemampuannya, dan inilah pemahaman.

Jadi jelas ada dimensi atau unsur kemanusiaan dalam usaha memahami ajaran agama. Pernyataan tentang adanya unsur manu-siawi dalam memahami ajaran agama memang mengisyaratkan adanya "intervensi" manusia dalam urusan yang menjadi hak prerogatif Tuhan itu. Tetapi, jika berdasarkan kepada keterangan di atas menjadi jelas bagi setiap orang bahwa "agama" dapat dibedakan

qqqqqqqqqqqqqq

dari "paham keagamaan". Dengan begitu, adanya "intervensi" manusia dalam bangunan keagamaan historis adalah suatu kenyataan. Perkembangan semua agama penuh dengan bukti yang mendukung hal itu semua.

Kepentingan Politik Sebagai Sumber Intervensi

Dalam teori sosiologi sistemik, sistem politik atau kepolitikan (*po-lity*) menempati posisi kedua setelah sistem budaya dalam urutan sibernetiknya. Hubungan sibernetik itu mengambil bentuk pengawasan dari atas ke bawah (sistem yang lebih tinggi tertentu mengawasi sistem yang lebih rendah tertentu), dan dukungan dari bawah ke atas (sistem yang lebih rendah tertentu mendukung sistem budaya tertentu akan membenarkan serta mengabsahkan sistem politik tertentu, dan, sebaliknya, sistem politik tertentu akan menciptakan suasana dan keadaan yang bersifat memudahkan atau kondusif bagi terwujudnya sistem budaya tertentu pula).

Sistem politik atau kepolitikan—yang jelmaan terpentingnya tidak saja bentuk kekuasaan, tapi juga perlawanan terhadap kekuasaan—adalah bagian dari situasi dan kegiatan kemasyarakatan manusia yang paling banyak memerlukan pembenaran dan pengabsahan (justifikasi dan legitimasi). Pembenaran dan pengabsahan itu diperoleh dari sumber-sumber sistem budaya, dan ke dalam sistem budaya menurut pengertian yang seluas-luasnya itu termasuk pula sistem keagamaan dan ideologi. Jadi, dalam hubungan sibernetik itu, agama atau ideologi (seperti Komunisme, misalnya) memberi "umpan" (*feed*) kepada sistem politik, dalam arti membentuk dan mewarnai sistem politik tertentu. Dan, sebaliknya, sistem politik, secara hampir tak mungkin dihindari, akan memberi "umpan balik" (*feedback*) kepada agama atau ideologi, dalam arti bahwa sistem politik tertentu akan memberi kemudahan tumbuhnya pandangan keagamaan dan ideologis tertentu pula. Maka kesulitan yang dihadapi oleh seorang pengkaji perkembangan suatu agama berada setingkat dengan kesanggupannya membuat jarak antara dirinya dengan berbagai fakta keagamaan historis itu.

Perkembangan Historis Islam (I)

Sejalan dengan beberapa prinsip yang dikemukakan di atas, Islam adalah agama yang diwahyukan Tuhan kepada umat manusia melalui utusan-Nya, dalam hal ini yang terakhir ialah Nabi Muhammad, Rasulullah s.a.w. Maka dapat disebut bahwa Islam bersifat "ahistoris", dalam arti

rrrrrrrrrrrrr

berwujud ajaran-ajaran murni yang bersifat mutlak dan universal (berlaku tanpa terikat oleb ruang dan waktu).

Tetapi karena agama Islam untuk kepentingan manusia guna mewu-judkan kebahagiaannya, maka ia mau tak mau menyejarah, yakni menyatu dengan pen-galaman hidup manusia sendiri yang menjelma dalam sejarah. Kenyataan ini terbukti dengan jelas dalam pertumbuhan historis paham keagamaan Islam. Ma-salah pemahaman keagamaan atau teologis pertama yang muncul dalam Islam justru merupakan kelanjutan langsung suatu peristiwa politik dan historis, yaitu pembunuhan 'Utsmân ibn 'Affân, Khalifah ketiga.

Tersangkutnya masalah pemahaman keagamaan di situ ialah kebutuhan para pelaku pembunuhan itu untuk menemukan pembenaran dan pengabsahan bagi tindakan mereka. Mula-mula, pembenaran atas pembunuhan itu diperoleh dari ajaran agama tentang kewajiban seorang penguasa untuk berlaku adil dalam menjalankan kekuasaan atau pemerintahannya. Menjalankan ke-adilan serta menunaikan amanat kepada yang berhak adalah perintah Tuhan yang amat penting.[484] Sedemikian pentingnya sehingga memenuhi pe-rintah itu disebutkan sebagai tindakan yang paling mendekati taqwa.[485] Maka tindakan sebaliknya, yaitu menjalankan pemerintahan secara zalim sebagaimana mereka tuduhkan kepada 'Utsmân,[486] adalah suatu pelanggaran yang amat prinsipil kepada keten-tuan agama, sehingga merupakan suatu dosa besar. Dan karena iman, untuk dapat mewujudkan tujuannya, tidak bisa dicampur dengan kezaliman,[487] maka suatu tindakan kezaliman membuat pelakunya keluar dari iman, yakni kafir. Dan seorang kafir yang bersikap bermusuhan adalah "halal darahnya", artinya boleh, mungkin malah harus, dibunuh.[488]

Bagi peninjau *(observer)* dari luar, pembunuhan 'Utsmân itu mungkin nampak sebagai tidak lebih dari "*political expediency*" yang menjadi "*imperative*" perkembangan masyarakat Muslim sebagai akibat bentuk-bentuk hubungan (jadi termasuk pertentangan) ber-bagai faktor sosial, khususnya benturan berbagai kepentingan dalam masyarakat.[489] Tetapi bagi pelakunya sendiri, pembunuhan itu adalah tindakan keagamaan dengan segala intensitas dan

---

[484]Q., s. al-Nisâ'/4:58.

[485]Q., s. al-Mâ'idah/5:8.

[486]Kaum Khawârij menuduh 'Utsmân telah menyalahi dua pendahulunya, Abû Bakr dan 'Umar, dan lebih mementingkan keluarganya sendiri. (Lihat, Al-Syaykh Muhammad al-Hudlârî Beg, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1387 H/1967 M), h. 110.

[487]Q., s. al-An'âm/6:82.

[488]Dalam hukum Islam, membunuh sembarang orang kafir adalah terlarang kecuali untuk mempertahankan diri. Tapi dalam fiqih hukum orang murtad adalah dibunuh.

[489]Kezaliman 'Utsmân ialah nepotisme, yang kemudian merugikan terutama beberapa suku Arab yang kebetulan bukan dari suku Quraysy dari Makkah. Orang-orang Arab dari Mesir membunuh 'Utsmân setelah gagal memaksanya turun dari kekhalifahan.

keken-talan persepsinya, sehingga pembunuhan itu dengan sendirinya dihayati sebagai suatu perbuatan yang saleh dan relijius. Di sinilah dimulainya berbagai keruwetan tentang pemahaman keagamaan yang telah mendapatkan "intervensi" manusia itu. Sebab, para pembunuh atau mereka yang membenarkan pembunuhan 'Uts-mân yang kelak nyata melembagakan diri dalam kelompok Khawârij (Kaum Pembelot atau "Protestan") itu,[490] pada urutannya, menumbuhkan paham keagamaan tertentu atau memberi tekanan yang amat kuat kepada suatu aspek ajaran agama tertentu. Dan, dalam suatu hukum sosiologis hubungan timbal balik, lawan-lawan mereka, yang terutama mengelompok di sekitar Dinasti Umayyah di Damaskus, juga tumbuh dengan paham-paham keagamaan (Islam) tertentu atau sangat banyak memberi tekanan kepada suatu aspek pandangan keagamaan tertentu.

Paham keagamaan yang dikembangkan oleh Khawârij dan diberinya tekanan amat kuat ialah doktrin tentang tanggung jawab manusia berdasarkan paham tentang adanya kebebasan atau ke-mampuan manusia untuk memilih dan melakukan tindakannya sendiri. Bagi mereka, konsep keagamaan tentang "pahala" dan "dosa" tidak bisa dipahami tanpa pandangan dasar seperti itu. Dan karena "pahala" dan "dosa" menyangkut masalah "kebahagiaan" dan "kesengsaraan", atau "surga" dan "neraka", maka berarti menyangkut masalah keadilan Tuhan. Dengan kata lain, keadilan Tuhan itu dapat dipahami hanya jika dikaitkan dengan adanya kebebasan manusia dan kemampuannya membuat pilihan tindakan. Sebab jika disebutkan Tuhan adalah Maha Adil karena memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan menyiksa orang yang berbuat jahat, keadilan itu ada hanya jika perbuatan baik maupun jahat manusia itu benar-benar merupakan tanggung jawab manusia bersangkutan sendiri, bukan semata-mata akibat ketentuan Tuhan sejak zaman *azalî* (masa lalu yang tak terhingga, tanpa permulaan). Kita mengetahui bahwa paham ini, dalam Ilmu Kalam atau *'Aqâ'id* (jamak *'aqîdah*, "ikatan" atau "simpul", yakni ikatan atau simpul kepercayaan), disebut paham *Qadarîyah* (Paham Ke-mampuan Manusia).

Di lain pihak, justru paham keagamaan kebalikan dari semua itulah yang ditekankan oleh lawan kaum Khawârij (dan Syî'ah). Mereka adalah para pembela 'Utsmân yang tidak membenarkan pembunuhan kepadanya, yang mengelompok di sekitar Dinasti Umayyah sebagaimana telah disebutkan, sebab 'Utsmân adalah se-orang anggota *clan* Umayyah. Dimulai dengan dorongan untuk membela nama baik 'Utsmân dan tidak dibenarkannya membunuh khalifah ketiga itu, mereka mengajukan argumen bahwa apa pun yang menimpa

---

[490]Yang menamakan mereka kaum Khawârij adalah orang luar. Mereka sendiri mula-mula menamakan kelompok mereka *al-Syûrât* (kaum musyawarah), karena tekanannya bahwa seorang pemimpin harus diangkat setelah melalui mu-syawarah antara sekalian anggota umat.

tttttttttttt

pada dunia dan diri seorang manusia, termasuk tindakannya, adalah pelaksanaan dari ketentuan Tuhan dalam catatan sejak dari zaman *azalî*, dan manusia tidak sedikit pun dapat mengubahnya.[491]

Masalah pahala dan dosa bukanlah kompetisi manusia untuk memahami, dan hanya merupakan wewenang Tuhan semata. Tuhan memberi pahala kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya, dan menyiksa siapa saja yang dikehendaki-Nya pula.[492] Dan pemberian pahala atau kebahagiaan, termasuk surga, oleh Tuhan kepada seseorang adalah semata-mata karena kemurahan (*fadll*) Tuhan saja,[493] bukan karena kebaikan tindakan manusia bersangkutan. Manusia berusaha berbuat baik untuk mendapatkan kebahagiaan, namun Tuhan yang akhirnya menentukan, apakah perbuatan baiknya itu membawa kebahagiaan atau tidak. Sebab, segala keputusan hanya ada di tangan Tuhan.[494] Karena itu manusia harus selalu berdo'a, memohon kasih sayang dan kemurahan Tuhan, sehingga perbuatan baiknya tidak sia-sia berhadapan dengan ketentuan Tuhan. Karena beratnya tekanan yang diberikan pada aspek ketidakberdayaan manusia di hadapan ketentuan Tuhan, maka paham keagamaan ini dalam Ilmu Kalam disebut *Jabarîyah* (Paham Keterpaksaan).

Sepintas lalu, paham *Jabarîyah* ini "*absurd*", apalagi jika dihubungkan dengan konsep pahala dan dosa yang begitu sentral dalam agama. Tetapi sebenarnya paham itu memiliki konsistensi yang tinggi dengan suatu inti paham ketuhanan dalam Islam, yaitu Kemahakuasaan Tuhan. Dalam kerangka pikir kaum Jabarî, Kemahakuasaan Tuhan dapat dipahami hanya jika tidak ada suatu kekuasaan atau kemampuan apa pun dari atau di luar Diri Tuhan. Dan adanya kemampuan manusia untuk memilih dan melaksanakan tindakannya sendiri mengandung makna adanya kekuasaan pada manusia itu, selain dan di luar kekuasaan Tuhan. Padahal terdapat penegasan dalam Kitab Suci bahwa manusia tidak bisa berbuat sesuatu selain yang ditentukan Tuhan, dan Tuhan menguasai hamba-hamba-Nya.[495] Lebih jauh lagi, pandangan yang meng-izinkan adanya kemampuan di luar Tuhan, yakni pada diri manusia, mempunyai akibat pencairan paham *tawhîd* yang menegaskan keunikan Tuhan dan sifat-Nya yang mutlak tak tertandingi. Manusia dengan kemampuannya yang independen akan berarti tandingan Tuhan.

Perkembangan Historis Islam (II)

---

[491]Q., s. al-Hadîd/57:22.
[492]Q., s. al-Baqarah/2:284.
[493] Q., s. Âlu 'Imrân/3:73-74.
[494]Q., s. al-An'âm/6:57.
[495]Q., s. al-An'âm/6:18 dan 61.

uuuuuuuuuuuuuu

Kontroversi antara kaum Qadarî dan kaum Jabarî, selain sebagai yang mula-mula muncul dalam sejarah perkembangan Islam, juga yang paling berpengaruh, dengan implikasi yang meluas dan mendalam. Sebab, kontroversi itu segera merembet ke bidang-bidang lain, dalam suatu proses interaktif dan dinamis yang gemanya masih terasa sampai sekarang.

Seperti telah dikemukakan, dorongan pertama kontroversi teologis itu adalah masalah politik yang kemudian berkembang menjadi masalah agama. Karena itu banyak yang menyesalkan bahwa masalah politik yang duniawi itu telah bergeser dan meningkat menjadi masalah agama yang jauh lebih mendalam dan serius.[496]

Tetapi, disesalkan atau tidak, keadaan tersebut tidak lagi bisa diubah, karena telah terjadi. Karena itu lebih berharga daripada menyesalkan ialah mempelajari secara dingin dan obyektif (sebisa-bisanya) dan memetik pelajaran darinya. Kiranya inilah maksud berbagai perintah dalam Kitab Suci agar kita mempelajari sejarah masa lalu.[497]

Dalam kemelut politik yang banyak meminta korban jiwa itu, perasaan traumatis agaknya telah menggiring sebagian besar orang Muslim untuk bersikap pragmatis. Karena itu sedikit demi sedikit masyarakat Islam menerima *fait accompli* kekuasaan Dinasti Umay-yah dan mendukung program-programnya. Apalagi banyak orang melihat berbagai program para khalifah pertama, khususnya Abû Bakr, 'Umar dan 'Utsmân, yaitu program ekspansi militer dan politik dalam semangat pembebasan (*al-fat<u>h</u>*) bangsa-bangsa tertindas, harus dilanjutkan demi kejayaan Islam sendiri, sementara percekcokan politik berkenaan dengan siapa yang harus menjadi pemimpin dan penguasa hanya menghabiskan energi. Maka orang pun berkumpul sekitar Mu'âwiyah, betapa pun tidak sempurnanya khalifah ini, dan ikut mewujudkan berbagai program ekspansinya ke barat (Afrika Utara sampai Spanyol) dan ke timur (Transoxania dan Asia Tengah).

Mereka yang berkumpul sekitar Mu'âwiyah ini, yang tumbuh terus sehingga akhirnya meliputi bagian terbesar kaum Muslim, disebut kaum *Jamâ'ah* (Kelompok [Terbesar]).[498]

---

[496]Mushthafâ al-Sibâ'î, *Al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmî* (Kairo: Min al-Syarq wa al-Gharb, 1368 H/1949 M), h. 76.

[497]Q., s. Âlu 'Imrân/3:137.

[498]Ketika selesai dengan peristiwa Shiffin, yaitu perundingan perdamaian antara Mu'âwiyah dan 'Alî yang membawa kekalahan bagi 'Alî dan kemenangan bagi Mu'âwiyah yang sangat kontroversial itu, mayoritas umat Islam bergabung dengan Mu'âwiyah, sehingga tahun itu, yaitu tepatnya tahun 41 Hijrah, disebut "Tahun *Jamâ'ah*". (Lihat, al-<u>H</u>udlarî Beg, *op. cit.*)

vvvvvvvvvvvvvv

Sementara Dinasti Umayyah dengan pandangan keagamaan Jabarî-nya berada dalam posisi teologis yang agak defensif, kaum Khawârij maju terus dengan berbagai program sosial, politik, dan keagamaannya yang ofensif. Dalam hal ini kaum Khawârij disertai oleh kaum Syî'ah yang pada proses pertumbuhan awalnya sama-sama sebagai pendukung 'Alî ibn Abî Thâlib. Tetapi mereka berpisah jalan pada saat 'Alî menerima usul perdamaian Mu'âwiyah, pemimpin Banî Umayyah, karena sebagian pendukungnya me-mandang seharusnya 'Alî tidak menerima usul perdamaian atau kompromi itu, melainkan harus meneruskan peperangan sampai kemenangan terakhir.

Perpisahan politik antara pendukung setia 'Alî (golongan Syî'ah) dan para pembangkang terhadap 'Alî (Khawârij) itu berakibat perpisahan pula dalam berbagai pandangan keagamaannya. Sementara golongan Syî'ah menjadi sekumpulan orang yang sedikit banyak mengultuskan 'Alî dan hampir mengutuk tiga khalifah pendahulunya, terutama 'Utsmân, tapi belakangan juga Abû Bakr dan 'Umar, kaum Khawârij justru mengutuk 'Alî (malah berhasil membunuhnya) dan 'Utsmân, tapi melihat Abû Bakr dan 'Umar sebagai tokoh-tokoh teladan setelah Nabi sendiri. Seperti kaum Khawârij, Banî Umayyah dan para pendukung mereka juga mengagumi Abû Bakr dan 'Umar serta mengutuk 'Alî, namun berbeda dari kaum Khawârij, Banî 'Umayyah dengan sendirinya juga meneladani 'Utsmân. Maka Banî 'Umayyah dan kaum Syî'ah masing-masing berada pada ujung ekstremitas yang berlawanan.

Berbarengan dengan itu semua, seolah-olah untuk kelengkapan mosaik politik Islam pada masa awal sejarah Islam itu, di Madînah tumbuh kelompok-kelompok yang memusatkan perhatian kepada kajian dan pendalaman agama, sekaligus menyatakan netral dalam politik. Kelompok yang antara lain dipimpin oleh 'Abdullâh ibn 'Umar ini menumbuhkan pandangan keagamaan bahwa seluruh pemeluk Islam, tanpa memperhatikan afiliasi dan pandangan politik mereka, adalah kelompok (*jamâ'ah*) yang tunggal di bawah naungan agama Tuhan. Terbawa oleh suasana tempat ke-munculannya, kelompok ini banyak memperhatikan tradisi penduduk kota Madînah yang mereka pandang sebagai kelanjutan konsisten tradisi yang ditanamkan Nabi, dan tradisi Madînah itu mereka jadikan salah satu sumber atau referensi pemahaman keagamaan mereka.

Mula-mula Banî 'Umayyah di Damaskus merasa gusar oleh kenetralan politik orang-orang Madînah itu. Apalagi sekalipun netral mereka tidak segan-segan menempatkan diri mereka sebagai sumber kekuatan moral umat, dan sewaktu-waktu tidak segan-segan pula melontarkan kritik ke rezim Damaskus. Tetapi segera mereka sadari bahwa membiarkan atau malah mendukung

gerakan Madînah itu adalah lebih baik. Karena itu lambat laun gerakan Madînah itu tumbuh sejajar dengan kepentingan Damaskus, dan dalam proses pertumbuhannya itu akhirnya muncul golongan orang-orang Muslim yang mementingkan persatuan semua kelom-pok (*jamâ'ah*) kaum Muslim dan dalam memahami agama banyak mengacu kepada tradisi atau sunnah, setelah kepada Kitab Suci sendiri. Maka mereka disebut *Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamâ'ah*, "Para Penganut Tradisi dan Kelompok Besar", biasa disingkat dengan sebutan "kaum Sunnî".

Pertumbuhan Historis Islam (III)

Fase yang amat penting dalam pertumbuhan historis pemahaman agama Islam dalam suasana pertentangan politik itu ialah yang menyangkut usaha pengumpulan dan kodifikasi Hadîts sebagai bentuk tradisi atau sunnah *par excellence*. Berbeda dari al-Qur'ân yang sebagai buku petunjuk dan pegangan suci sudah sejak semula disadari sepenuhnya untuk dipelihara dan dibukukan, Hadîts me-ngandung berbagai masalah, khususnya masalah pembukuannya. Meskipun disebut-sebut adanya beberapa sahabat Nabi yang sudah membuat catatan Hadîts sejak masa hidup Nabi, dan konon ada pula yang direstui beliau, namun riwayat yang umum dan dominan ialah yang menuturkan bahwa Nabi tidak mendorong, jika bukan melarang, pencatatan apa pun dari beliau selain al-Qur'ân.

Sikap Nabi itu ditafsirkan sebagai karena kekuatiran beliau bahwa Kitab Suci akan tercampuri dengan unsur-unsur luar. Bah-kan Rasyîd Ridlâ menafsirkan bahwa Nabi melarang mencatat Hadîts karena Hadîts itu hanyalah ketentuan-ketentuan sementara tentang agama, tidak berlaku selama-lamanya.[499] Namun yang jelas ialah ketika dalam tahap perkem-bangannya, umat Islam harus mencari keotentikan pemecahan masalah dalam Hadîts, Hadîts itu tidak tercatat, melainkan merupakan bagian dari tradisi penuturan oral yang sulit sekali dikontrol dan dicek kebenarannya.

Maka tidak heran jika pada fase perkembangan itu banyak sekali terjadi pemalsuan Hadîts. Menurut Mushthafâ al-Sibâ'î (seorang Sunnî), kelompok-kelompok yang paling banyak memalsukan hadits ialah mereka yang paling ter-libat dalam politik, tapi khususnya golongan Syî'ah. Usaha mencari pembenaran serta pengabsahan, paling mudah dilakukan dengan memalsukan Hadîts. Dalam nada yang tidak bisa menyembunyikan prasangka Sunnî-nya kepada kaum Syî'ah, al-Sibâ'î mengatakan:

---

[499]Tafsîr *al-Manâr*, X, 768.

Kaum (Syî'ah) Râfidlah adalah kelompok yang paling ba-nyak berdusta. Mâlik pernah ditanya tentang kaum Râfi-dlah, "Jangan ajak mereka bicara, dan jangan mengambil riwayat dari mereka, karena mereka itu bohong semua." Syarîk ibn 'Abdullâh al-Qâdlî mengatakan —padahal dia ini dikenal sebagai penganut paham Syî'ah, meskipun moderat—, "Ambil sesuatu dari setiap orang yang kau temui, kecuali kaum Râfidlah. Sebab mereka ini memalsukan Hadîts dan menganggapnya agama." Dan berkata Hammâd ibn Salamah, seorang ulama mereka—yakni Râfidlah—menuturkan Hadîts kepadaku, katanya, "Kami ini, jika berkumpul sesama kami dan menganggap sesuatu itu baik, maka kami jadikanlah sesuatu itu Hadîts." Al-Syâfi'î berkata, "Aku tidak pernah menyaksikan dari kalangan para penganut hawa nafsu suatu kaum yang lebih banyak bersaksi palsu daripada kaum Râfidlah...." *Ahl al-Sunnah* menjadi saksi atas Hadîts-hadîts yang dipalsukan kaum Râfidlah itu, berdasarkan hadits "Wasiat di Ghadîr Khamm", yang ringkasnya ialah bahwa Nabi s.a.w., dalam perjalanan pulangnya dari haji *wadâ'* mengumpulkan para sahabat di tempat yang disebut Ghadîr Khamm lalu mengambil tangan 'Alî dan berdiri bersama 'Alî itu di depan para sahabat dengan disaksikan mereka semua, dan bersabda, "Inilah ('Alî) penerima wasiatku dan saudaraku serta khalifah sesudahku, maka dengarlah dan taatilah". Kaum *Ahl al-Sunnah* memandang Hadîts itu palsu, tidak diragukan lagi, yang dibuat-buat oleh kaum Râfidlah.... Hadîts (palsu) lainnya lagi ialah, "Barangsiapa ingin meli-hat Âdam dalam ilmunya, Nûh dalam taqwanya, Ibrâhîm dalam kesantunannya, Mûsâ dalam wibawanya, dan 'Îsâ dalam kebaktiannya kepada Tuhan, maka hendaknya ia melihat 'Alî". Juga sebuah Hadîts palsu lagi, "Aku ('Alî) adalah timbangan ilmu. Di pundakkulah kedua tangan timbangan itu, dan Fâthimah adalah penggantungnya. Imam-imam dari kalanganku adalah tiang yang padanya semua amal manusia, baik yang mencintai maupun yang membenciku akan ditimbang". Sebuah Hadîts lagi, "Mencintai 'Alî adalah suatu kebaikan yang tidak akan rusak oleh kejahatan apa pun, dan membenci 'Alî adalah ke-jahatan yang membuat tidak bermanfaat kebaikan apa pun"....

Selain membuat Hadîts-hadîts palsu tentang kelebihan 'Alî dan *Ahl al-Bayt*, mereka juga membuat Hadîts-hadîts palsu yang mencela para sahabat, khususnya dua sahabat utama (Abû Bakr dan 'Umar) serta tokoh-tokoh sahabat yang lain, sampai-sampai Ibn Abî al-Hadîd berkata, "Di antara hal-hal menjijikkan yang disebut-sebut kaum Syî'ah ialah dikirimkannya tikus (oleh 'Umar) ke rumah Fâthimah, dan bahwa 'Umar memukulnya dengan cemeti sehingga membekas pada lengan Fâthimah seperti batu, dan bahwa 'Umar mendorongnya antara pintu dan tembok, kemudian Fâthimah berteriak, "Oh ayahku!" Kemudian 'Umar mengikatkan tali pada leher 'Alî dan menuntunnya, sedangkan Fâthimah berjalan di belakangnya sambil berteriak-teriak, dan kedua putranya, al-Hasan dan al-Husayn menangis". Mereka juga membuat Hadîts-hadîts palsu yang mencerca Mu'âwiyah, "Jika kamu melihat Mu'âwiyah di mimbarku, maka bunuhlah dia!" Begitu juga Hadîts yang mencerca

> Mu'âwiyah dan "Amr ibn al-'Âshsh sekaligus, "Ya Tuhan, lemparkanlah kedua orang itu ke dalam fitnah dan biarkan keduanya itu di neraka selama-lamanya."[500]

Namun pemalsuan Hadîts sebagai bentuk negatif "intervensi" manusia dalam pertumbuhan paham keagamaan Islam tidak menjadi monopoli kaum Syî'ah. Sementara kita harus selalu ingat bahwa Hadîts-hadîts tersebut—jika memang ada pada kaum Syî'ah—adalah palsu di mata kaum Sunnî, namun kaum Sunnî sendiri, menurut al-Sibâ'î juga mengimbangi kaum Syî'ah dengan memalsukan Hadîts:

> Tapi mereka itu diimbangi oleh orang-orang bodoh di kalangan *Ahl al-Sunnah* yang dibuat takut oleh Hadîts-hadîts palsu yang menghina mereka. Maka mereka ini pun, sayang sekali, mengimbangi kebohongan dengan kebo-hongan serupa, meskipun lingkupnya lebih kecil dan di-mensinya lebih sempit. Di antara Hadîts palsu (oleh orang-orang Sunnî) itu ialah, "Tidak ada sebatang pohon pun di surga kecuali setiap lembar daunnya tertulis "Tidak ada Tuhan selain Allah, Muhammad Rasul Allah, Abû Bakr yang tulus, 'Umar yang tegar, dan 'Utsmân yang mempu-nyai dua cahaya."
> Begitu pula orang-orang yang fanatik kepada Mu'âwiyah dan kaum Umawî mengimbangi kaum Syî'ah itu dengan ucapan mereka (Hadîts), "Yang dipercaya oleh Tuhan itu tiga, aku sendiri (Nabi Muhammad), Jibrîl, dan Mu'âwiyah. 'Engkau termasuk diriku, wahai Mu'âwiyah, dan aku ter-masuk dirimu.' Di surga aku tidak pernah merasa kehilangan kecuali kehilangan Mu'âwiyah. Waktu ia datang setelah lama sekali, aku berkata, 'Dari mana engkau, wahai Mu'âwiyah?' Dijawabnya, 'Dari sisi Tuhanku. Dia me-manggilku, maka aku pun memanggil-Nya,' lalu Dia (Tu-han) berfirman, 'Inilah sesuatu yang kau dapatkan (wahai Mu'âwiyah) karena kehormatanmu di dunia.'"[501]

Bahkan, menurut al-Sibâ'î lebih lanjut, para *muballigh* pun banyak mempu-nyai andil dalam mengembangkan paham-paham keagamaan yang palsu. Para *muballigh* yang dahulu lebih dikenal dengan sebutan sebagai *al-wu'âzh* (الوعاظ), bentuk jamak dari *al-wâ'izh* (الواعظ), para pemberi *wa'zh* (وعظ) atau *maw'izhah* (موعظة), yakni, nasehat, adalah biasanya merangkap tukang kisah *(al-qashshâsh)*. Dikatakan oleh al-Sibâ'î:

> Tugas menyampaikan peringatan (*al-wa'zh*) kepada umum telah dikuasai oleh para tukang kisah yang tidak lagi takut kepada Tuhan, dan tidak ada yang penting bagi mereka selain membuat orang banyak menangis dalam pertemuan-pertemuan yang mereka selenggarakan, kemudian orang banyak itu berlomba-lomba berderma dan menjadi takjub dengan yang diungkapkan oleh para tukang kisah itu. Karena itu mereka membuat

[500]Al-Sibâ'î, *op. cit.,* h. 79-81.

[501]*Ibid.,* h. 81.

> kisah-kisah palsu dan dinisbatkan kepada Nabi s.a.w. Kata Ibn Qutaybah—dan dia mengatakan hal itu ketika membahas berbagai segi yang menjadi sebab pemalsuan Hadîts, "Dan segi kedua ialah para tukang kisah. Sebab mereka itu berusaha me-narik perhatian umum kepada diri mereka, dan mereka memperkuat pikiran yang ada pada mereka dengan Ha-dîts-hadîts yang munkar dan bohong. Kaum awam sudah selayaknya duduk termangu mendengar seorang tukang kisah selama kisahnya itu aneh dan tidak ketemu akal, atau memelas yang membuat pilu di hati. Jika disebutkan surga, maka dikatakannya, 'Dalam surga itu ada bidadari dari minyak wangi *misk* atau *za'farân*, dan ekor (pakaian)-nya bermil-mil panjangnya. Dan Tuhan mendudukkan wali (orang yang dicintai)-Nya dalam istana yang terbuat dari mutiara putih, yang di situ terdapat tujuh puluh ribu ruang, pada setiap ruang ada tujuh puluh ribu kubah, dan begitulah seterusnya dalam hitungan tujuh puluh ribu tanpa berubah-ubah."[502]

Pemalsuan Hadîts lebih lanjut ialah yang dilakukan oleh para fanatikus kesukuan, ras, bahasan, kedaerahan, dan lain-lain. Paham keunggulan ras pernah muncul sebentar dalam sejarah perkembangan Islam, menyertai gerakan *syu'ûbîyah* (semacam nasionalisme), khususnya di kalangan orang-orang Arab. Maka muncullah Hadîts-hadîts palsu guna mendukung pandangan mereka, seperti dikemukakan al-Sibâ'î,

> Contoh pemalsuan ini ialah sebuah Hadîts yang dibuat oleh kaum rasialis yang berbunyi, "Jika Tuhan marah, maka Ia turunkan wahyu dalam bahasa Arab, dan jika Ia senang, maka Ia turunkan wahyu dalam bahasa Persi." Lalu orang-orang bodoh dari kalangan bangsa Arab menandinginya dengan sebuah Hadîts palsu kebalikannya, "Jika Tuhan marah, Ia turunkan wahyu dalam bahasa Persi, dan jika Ia senang, Ia turunkan wahyu dalam bahasa Arab." [503]

Bahkan ketika muncul mazdhab-mazdhab fiqih, bermunculan pula Hadîts-hadîts palsu untuk mendukung mazdhabnya sendiri dan mendiskreditkan madzhab lain. Jelas sekali Hadîts-hadîts palsu dapat muncul hanyalah karena kefanatikan:

> Orang-orang yang fanatik kepada Abû Hanîfah memalsukan sebuah Hadîts, "Akan muncul di kalangan umatku seorang yang bernama Abû Hanîfah, dan dia adalah pelita umatku." Kemudian mereka yang fanatik tidak suka kepada al-Syâfi'î menciptakan Hadîts palsu, "Akan tampil di kalangan umatku seorang laki-laki bernama Muhammad ibn Idrîs (al-Syâfi'î), yang dia itu lebih berbahaya terhadap umatku daripada Iblis."[504]

---

[502]*Ibid.,* h. 85.
[503] *Ibid.*
[504]*Ibid.*

aaaaaaaaaaaaaaa

Merajalelanya pemalsuan Hadîts telah mendorong usaha un-tuk menyusun kerangka teoritis bagaimana menyaring Hadîts-hadîts yang sahih atau otentik dari yang palsu. Teori itu akhirnya diletakkan oleh Imâm al-Syâfi'î (wafat 204 H.) yang kemudian dilaksanakan sekitar setengah abad sesudahnya, dengan dipelopori oleh al-Bukhârî (wafat 256 H.) dan diikuti oleh sarjana-sarjana yang lain sehingga terkumpul kodifikasi Hadîts yang dikenal dengan "Buku yang Enam" (*al-Kutub al-Sittah*). Yaitu, selain oleh al-Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, al-Nasâ'î, al-Turmudzî dan Ibn Mâjah. Berkat usaha ilmiah yang tak kenal lelah dari sarjana-sarjana Hadîts itu, umat Islam sekarang menikmati adanya kodifikasi Hadîts yang baku, yang memisahkan mana yang otentik dan mana yang palsu.

Kesimpulan dan Penutup

Uraian tentang adanya fase "hitam" pemalsuan Hadîts dalam sejarah paham keagamaan Islam itu penting untuk menyadari betapa agama, dalam usaha pemahaman kemudian penggunaan atau pengamalannya dalam kehidupan nyata, selalu rawan terhadap adanya "intervensi" manusia. Dan pemalsuan Hadîts itu hanyalah satu segi yang paling negatif dan dramatis dari jenis "intervensi" manusia dalam agama. Selain pemalsuan Hadîts, masih terdapat banyak sekali jenis "intervensi" itu, baik yang menyangkut Kalam, Fiqih, Tasawuf, Falsafah, dan seterusnya.

Pemalsuan Hadîts banyak yang dilakukan secara sadar dan sengaja. Tapi harus diingatkan bahwa tak semua jenis "intervensi" terjadi dan dilakukan secara sadar, apalagi dengan maksud jahat. Justru yang paling banyak ialah berlangsung secara tidak sadar, karena dalam kasus-kasus tertentu merupakan bagian dari usaha dan proses pemahaman terhadap agama itu sendiri. Maka pema-haman dengan maksud yang paling baik dan dilakukan secara paling jujur pun masih mungkin mengandung unsur manusiawi orang bersangkutan. Ini bisa dilihat dalam banyak sekali argumen-argumen Kalam, misalnya, yang dalam banyak masalah cenderung rasionalistis. Dan rasionalistis berarti manusiawi, berarti pula nisbi, tidak mutlak. Demikian pula dalam bidang-bidang kajian keaga-maan yang lain. Menyadari hal ini, Abû Hanîfah terkenal dengan ucapannya, "Pendapat kami benar, namun mengandung kesalahan; dan pendapat orang lain salah, namun mengandung kebenaran". Dan pandangan ini, sesungguhnya, sejajar dengan pesan Tuhan dalam kaitannya dengan usaha memelihara *ukhûwah Islâmîyah,* "Wahai orang-orang yang beriman, janganlah ada satu kaum dari antara kamu yang memandang rendah kaum yang lain, kalau-

kalau mereka (yang dipandang rendah) itu lebih baik daripada mereka (yang memandang rendah)....”[505]

[505]Q., s. al-Hujurât/49:11.

cccccccccccccc

MAKNA PERORANGAN DAN KEMASYARAKATAN DALAM KEYAKINAN AGAMA

(Sebuah Telaah atas Aspek Konsekuensial Keimanan Islam)

INTI agama yang benar ialah sikap pasrah kepada Allah, Tuhan Yang Mahaesa, Pencipta seluruh langit dan bumi (*fâthir al-samâwât wa al-ardl*). Tanpa sikap itu, suatu keyakinan keagamaan tidak memiliki kesejatian. Maka agama yang benar di sisi Tuhan Yang Mahaesa ialah sikap pasrah yang tulus kepada-Nya itu, yaitu, dalam istilah al-Qur'ân, *al-islâm*,[506] dan setiap bentuk penganutan keyakinan agama selain dari *al-islâm* dengan sendirinya tidak akan diterima oleh Allah.[507] Pasrah kepada Allah atau *al-islâm* itu sebenarnya adalah suatu sikap batin, jadi bersifat sangat perorangan (*personal*). Maka, dari sudut kenyataan ini, hanyalah orang bersangkutan sendiri saja—selain Allah Yang Mahatahu—yang benar-benar mengetahui apakah ia secara sejati pasrah kepada Allah (*muslim*) atau tidak.

Pandangan dasar itu menjadi salah satu landasan bahwa agama yang benar tidak mengakui adanya pelimpahan beban seorang pribadi manusia kepada pribadi lain dalam berhubungan dengan Tuhan.[508] Sebaliknya, agama yang benar menegaskan bahwa hubungan antara seorang hamba dengan Tuhannya itu amat pribadi, baik dalam urusan pertobatan maupun pertanggungjawaban mut-lak atau terakhir (*final, ultimate)* atas suatu amal perbuatan.[509]

---

[506]Q., s. Âlu 'Imrân/3:19.

[507]Q., s. Âlu 'Imrân/3:85.

[508]Rasulullah bersabda: "Tidak ada kerahiban (kependetaan) dalam Islam." Karena itu para *'ulamâ'* bukanlah kelas pendeta dalam sistem kemasyarakatan Islam, melainkan kelompok sarjana biasa saja. Maka wewenang mereka ialah wewenang keilmuan, bukan wewenang keagamaan. Kitab Suci menunjukkan bahwa kerahiban adalah sesuatu yang tak pernah diajarkan Allah, dan hanya diciptakan manusia sebagai tindakan mengada-adakan (*bid'ah*) dalam agama. (Lih. Q., s. al-Hadîd/57:27).

[509]Q., s. al-Baqarah/2:48 dan 123, serta s. Luqmân/31:33.

Karena tekanan yang begitu kuat kepada sifat pribadi hubungan kepada Allah itu, manusia diharapkan untuk tidak sedikit pun membayangkan bahwa ia dapat lepas atau bebas dari keharusan mempertanggungjawabkan amal perbuatannya di hadapan Allah. Setiap pribadi harus menyadari tidak ada sedikit pun kemungkinan baginya mendelegasikan pertanggungjawaban itu kepada orang lain, termasuk kepada orang tua, anak, kawan, dan pemimpin. Ini merupakan pangkal makna kemasyarakatan keyakinan agama atau iman. Sebab sikap pribadi yang penuh tanggung jawab kepada Allah akan dengan sendirinya melimpah dan mewujud-nyata dalam sikap penuh tanggung jawab kepada sesama manusia atau masyarakat, bahkan kepada seluruh makhluk. Oleh karena itu, dalam berbagai ungkapan keagamaan, dinyatakan adanya keterpautan antara iman dan amal saleh, antara tali hubungan dari Allah dengan tali hubungan dari sesama manusia, serta antara taqwa dan budi pekerti luhur *(al-akhlâq al-karîmah*).[510]

Makna Perorangan:
***Salâm*, *Ridlâ* dan Ketenangan (*Ithmi'nân*)**

Perkataan "*jannah*" dalam al-Qur'ân yang makna asalnya ialah kebun atau oase digunakan sebagai lukisan tentang kebahagiaan tertinggi yang dijanjikan bakal dikaruniakan kepada orang-orang beriman kelak dalam kehidupan abadi di akhirat. Dalam penger-tian ini, "*jannah*" menjadi padanan kata-kata Indonesia "surga" (dari Sansekerta "*swarga*"). Al-Qur'ân juga menggunakan kata-kata "*firdaws*" dari bahasa Persi yang telah diarabkan.

Dalam berbagai lukisan al-Qur'ân yang banyak sekali mengenai surga itu, antara lain terbaca firman sebagai berikut:

إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربّهم بإيمنهم تجري من
تحتهم الأنهار في جنات النعيم. دعوبهم فيها سبحانك اللهمّ وتحيّتهم
فيها سلام وآخر دعوبهم أن الحمد لله ربّ العالمين (يونس/ 10: 9-10)

> Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, Tuhan mereka akan memberi mereka petunjuk dengan iman mereka itu; di bawah mereka mengalir sungai-sungai, dalam surga kebahagiaan sejati. Seruan mereka dalam surga itu ialah, "Maha Suci Engkau, Ya Allah", dan tegur-sapa mereka di situ

---

[510]Dalam al-Qur'ân banyak sekali didapati penegasan tentang tak terpisahkan iman dan amal saleh, shalat dan zakat, serta tali hubungan dari Allah dan tali hubungan dari sesama manusia (misalnya, lih. Q., s. Âlu 'Imrân/3:112).

ialah "*Salâm* (Damai)", sedangkan penutup seruan mereka ialah, "Segala puji bagi Allah, seru sekalian alam".[511]

Terhadap firman ini, A. Yusuf Ali memberi komentar:

> A beautiful piece of spiritual melody! They sing and shout with joy, but their joy is in the Glory of God! The Greetings they receive and the greetings they give are of Peace and Harmony! From first to last they realize that it is God Who cherished them and made them grow, and His rays are their Light.[512]
>
> (Sepotong melodi keruhanian yang indah! Mereka bernyanyi dan berseru dengan kebahagiaan, tetapi kebahagiaan mereka itu ada dalam Keagungan Tuhan! Tegur sapa yang mereka terima dan tegur sapa yang mereka berikan adalah Damai dan Selaras! Dari awal sampai akhir mereka menyadari bahwa Tuhanlah yang memelihara dan menum-buhkan mereka, dan Sinar-Nya adalah Cahaya mereka.

Maka dalam lukisan tentang kebahagiaan tertinggi itu, intinya ialah penghayatan makna "*salâm*", yaitu rasa kedamaian dan keselarasan yang diperoleh seseorang karena kesadarannya akan ke-Maha-Agung-an Allah dan karena sikapnya yang penuh rasa syukur kepada-Nya. Adalah kedamaian dan keselarasan ruhani itu yang merupakan buah langsung sikap pasrah yang tulus kepada Allah (*al-islâm* menghasilkan *salâm*). Meskipun yang diungkapkan dalam firman di atas adalah suatu pengalaman surgawi (dan karena itu merupakan ungkapan tentang bentuk kebahagiaan yang tertinggi), namun pengalaman ruhani serupa itu, meskipun dengan kualitas yang lebih rendah, juga dapat dirasakan oleh seseorang yang beriman semasa dalam kehidupan duniawi ini. Bahkan dalam Kitab Suci juga terdapat isyarat bahwa kebahagiaan di akhirat itu adalah kelanjutan kebahagiaan di dunia ini, sekalipun dengan tingkat dan kualitas yang lebih tinggi.[513]

Oleh karena itu, *salâm* adalah makna perorangan (*personal meaning*) sikap keagamaan yang tulus. Ia juga merupakan kelanjutan sikap rela (*ridlâ*) kepada Allah atas segala keputusan-Nya yang telah terjadi pada hidup kita, hamba-Nya, serta kelanjutan sikap bersandar (*tawakkul*, "tawakal") kepada-Nya berkenaan dengan apa yang hendak diputuskan-Nya atas usaha dan ikhtiar kita untuk kehidupan di masa mendatang. Dengan sikap rela kepada Allah itu maka kedamaian atau *salâm* itu menjadi sempurna, karena Allah pun akan rela kepada

---

[511]Q., s. Yûnus/10:9-10.

[512]A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân, Translation and Commentary,* (Jeddah: Dâr al-Qiblah, tanpa tahun), h. 486 (keterangan 1397).

[513]Yang dimaksud dengan isyarat itu ialah firman Allah, dalam gambaran tentang kebahagiaan di surga .... "Setiap kali mereka itu diberi karunia dari buah-buahan di surga itu, mereka berkata, 'Ini adalah karunia yang telah diberikan kepada kita sebelumnya', dan memang mereka diberi karunia yang nampak serupa ...." (Q., s. al-Baqarah/2:25).

kita, menghantarkan kita kepada tingkat sebagai pribadi yang rela dan direlakan *(râdliyah-mardlîyah)*.

Keadaan jiwa yang rela dan direlakan itu dicapai karena ketenangan batin yang dimiliki seorang pribadi akibat rasa dekat kepada Allah. Tingkat keruhanian yang disebut derajat *al-nafs al-muthma'innah* (jiwa yang tenang-tentram) ini adalah tingkat kebahagiaan yang tertinggi. Tingkat itu mengakhiri proses yang dapat bermula dari jenjang yang rendah, yaitu tingkat *al-nafs al-ammârah bi al-sû'* (baca: annafsul ammâratu bissû'—jiwa yang sen-antiasa mendorong kepada kejahatan), yaitu tingkat kejiwaan ketika seorang pribadi masih lebih banyak menghendaki kesenangan duniawi yang rendah; kemudian mungkin dilanjutkan dengan tingkat *al-nafs al-lawwâmah* (baca: annafsul lawwâmah—jiwa penuh penyesalan), yaitu tingkat kejiwaan ketika seorang pribadi yang karena kesadarannya akan kelemahan dirinya (sehingga banyak berbuat dosa, misalnya) mengalami guncangan yang menggelisah-kan, yang kemudian membimbingnya ke arah pertobatan kepada Allah.[514]

Proses demikian melapangkan jalan ke arah sikap *ridlâ* kepada Allah berkenaan dengan segala perkara yang telah terjadi, dan sikap bersandar atau tawakal kepada-Nya berkenaan dengan ikhtiar atau usaha untuk yang akan datang, menuju kepada tingkat kejiwaan yang tenang-tentram (*al-nafs al-muthma'innah*). Tingkat ini, seperti telah disebutkan, membawa kepada keadaan jiwa yang *râdliyah-mardlîyah* (rela kepada Allah dan direlakan oleh Allah), dan merupakan pangkal rasa kedamaian dan keselarasan ruhani (*salâm*) yang tak terlukiskan dengan kata-kata. Maka surga pun disebut sebagai *Dâr al-Salâm* (baca: Dârus Salâm-Negeri Kedamaian dan Keselarasan, *the Abode of Peace and Harmony*),[515] dan karunia kebahagiaan yang paling agung di surga itu untuk seorang yang beriman dan saleh ialah keridlaan Allah kepadanya.[516] Oleh karena itu, dilukiskan dalam sebuah sabda Nabi s.a.w. bahwa surga itu merupakan "sesuatu yang tak pernah dilihat oleh mata, tak pernah terdengar oleh telinga, dan tak pernah terbetik dalam hati manusia".[517]

---

[514]Penyebutan tentang *al-nafs al-ammârah bi al-sû'* terdapat dalam Q., s. Yûsuf/ 12:53, dan penyebutan tentang *al-nafs al-lawwâmah* terdapat dalam Q., s. al-Qiyâ-mah/75:2, sedangkan penyebutan tentang *al-nafs al-muthma'innah*, yang *râdliyah-mardlîyah*, terdapat dalam Q., s. al-Fajr/89:27. Para ahli tasawuf amat banyak membahas jenis-jenis *nafs* atau jiwa ini dalam berbagai karya mereka.

[515]Q., s. Yûnus/10:25.

[516]Q., s. al-Tawbah/9:72: "Allah menjanjikan untuk orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, surga-surga yang dari bawahnya mengalir sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya; juga tempat-tempat tinggal yang indah, dalam surga kebahagiaan abadi (*'Adn*). *Dan keridlaan dari Allah adalah yang lebih agung.* Itulah kebahagiaan yang besar."

[517]Sebuah Hadîts yang amat terkenal, khususnya di kalangan kaum Sufi.

ggggggggggggggg

Telah dikemukakan bahwa rasa damai dan selaras dalam hati seorang pribadi itu diperoleh karena sikap batin yang rela dan tawakal kepada Allah. Dan seseorang yang rela serta bertawakal kepada Allah itu tentunya ialah orang yang selalu ingat (*dzikr*) kepada-Nya. Justru ingat kepada Allah secara konsisten dan tanpa terputus merupakan segi keimanan yang amat penting, serta men-jadi sumber kebajikan yang tertinggi.[518] Dan karena sikap itu merupakan keharusan sikap rela dan tawakal kepada-Nya (sebab, tentunya, rela dan tawakal kepada Allah juga tidak mungkin tanpa pernah ingat kepada-Nya), maka ingat kepada Allah juga menjadi sumber ketenangan jiwa dan ketentramannya. Orang yang ber-iman ialah yang merasakan ketentraman karena ingat kepada Allah,[519] serta yang setiap kali mendengar Allah disebut maka terjadi getaran pada jiwanya karena "kontak" dan rasa dekat kepada Yang Maha Hadir (*Omnipresent*) itu.[520]

Sekarang, ingat atau *dzikr* kepada Allah itu adalah juga makna perorangan keyakinan agama, karena sifatnya yang memang amat pribadi. Lebih dari itu, *dzikr* yang sejati dan mendalam ialah yang dilakukan dengan penuh rasa rendah hati (*tadlarru'*) sedemikian rupa sehingga menjadi semacam rahasia pribadi (*khufyah, privacy*) dan tidak dengan tingkah laku lahiriah (*manifest*) seperti suara keras atau sikap berlebihan.[521] Ketulusan (ikhlas) dalam pasrah kepada Allah menghendaki sikap batin pribadi yang serupa itu, tidak bisa lain. Karena itu ikhlas dipertentangkan dengan pamrih, yang dalam kata-kata Arabnya disebut *riyâ'*, yang secara etimologis berarti sekitar sikap ingin dilihat sesama orang.

Keseluruhan kesadaran mendalam itu disimpulkan dalam pengertian tentang taqwa (*taqwâ*), yaitu kesadaran pribadi yang selalu memperhatikan dan memperhitungkan pengawasan Tuhan Yang Maha Hadir dan Maha Dekat berkenaan dengan tingkah laku dan perbuatan sehari-hari. Karena kesadaran itu, melalui kebersihan hatinya yang laksana sinar terang (*nûrânî* [dari kata-kata *nûr*-ca-haya], *luminous*) karena taqwa, seseorang memperoleh bimbingan Ilâhi ke arah jalan yang diridlai-Nya dalam menempuh hidup ini. Maka disebutkan dalam Kitab Suci bahwa taqwa kepada Allah dan keridlaan-Nya itu merupakan asas bangunan hidup yang benar.[522]

[518]Q., s. Âlu 'Imrân/3:191.

[519]Q., s. al-Ra'd/13:28.

[520]Q., s. al-Anfâl/8:2.

[521]Q., s. al-A'râf/7:55, "Serulah olehmu semua akan Tuhan, dengan penuh rendah hati dan keheningan diri (*khufyah, privacy*); sesungguhnya Dia itu tidak suka kepada mereka yang melewati batas." Q., s. al-A'râf/7:205, "Dan sebutlah Tuhanmu dalam dirimu dengan penuh rendah hati dan jiwa merunduk (*khîfah*, rasa takut), serta tanpa mengeraskan ucapan (suara), di pagi dan petang, dan janganlah engkau termasuk mereka yang lalai."

[522]Q., s. al-Tawbah/9:109.

hhhhhhhhhhhhhhh

Makna Kemasyarakatan:
Keseluruhan Budi dan Prinsip Keadilan

Apa yang telah dipaparkan sebagai makna perorangan keyakinan agama di atas itu tertumpu kepada pembinaan kesentosaan (*salâmah*) jiwa pribadi atau orang-perorang. Tetapi sebagai pusat atau inti kepribadian seseorang, jiwa dengan segala kualitas yang dipunyainya tentu akan menyatakan diri dalam tingkah laku lahiriah. Apalagi jika suatu kesentosaan batin adalah suatu kebaikan, sebagaimana juga kejahatan yang menjadi lawannya, tidak berada dalam suatu kevakuman (melainkan ada dalam konteks interaksi antara sesama manusia dan bahkan sesama ciptaan Tuhan dalam arti seluas-luasnya), maka perolehan spiritual pribadi akibat adanya iman yang benar, sikap pasrah yang tulus (*al-islâm*), *ridlâ* dan tawakal kepada Allah serta ingat (*dzikr*) kepada-Nya, tidak bisa tidak melahirkan berbagai konsekuensi tingkah laku yang mewujud dalam kerangka kehidupan sosial.

Baik dan jahat dalam kehidupan nyata seorang manusia di dunia akhirnya didefinisikan sebagai kualitas sikap, tingkah laku dan perbuatannya dalam hubungannya dengan sesamanya. Kualitas dari satu kenyataan ini dilambangkan dalam dua tahap perjuangan Nabi s.a.w.: tiga belas tahun pertama (periode Makkah) lebih berupa perjuangan menanamkan berbagai kualitas pribadi berdasarkan iman kepada Allah, Tuhan Yang Mahaesa (*tawhîd*), dan sepuluh tahun kedua (periode Madînah) sebagai perjuangan mewujud-nyatakan kualitas-kualitas pribadi itu dalam tatanan masyarakat berdasarkan budi pekerti yang luhur. Tatanan itu disebut *madînah*, yaitu masyarakat "kota" dalam artinya sebagai tatanan sosial teratur dan sopan (beradab, berperadaban). Jadi sebenarnya tindakan Rasulullah s.a.w. untuk mengganti nama kota Yatsrîb, tempat beliau berhijrah, menjadi Madînah dapat dipahami dalam kerangka semangat ini. Yaitu bahwa berbagai kualitas pribadi yang bersumber dari iman kepada Allah itu akhirnya, di dunia ini, dalam konteks saling hubungan antara sesama manusia, bermuara antara lain pada usaha pembentukan masyarakat teratur, berperadaban, dengan tiang penyangga yang terdiri dari pribadi-pribadi yang disemangati oleh rasa tanggung jawab sepenuhnya kepada Allah.[523]

---

[523]Sebenarnya kata-kata "*madînah*" adalah padanan kata-kata Yunani *'polis'* yang dari situ terambil kata-kata "politik". Jadi jelas sekali kata-kata itu mengisyaratkan cita-cita kehidupan teratur dan berkesopanan. Karena itu, dalam bahasa Arab, peradaban atau kehidupan yang sopan dinyatakan sebagai "*tamaddun*" atau "*madanîyah*". Selain itu juga dinyatakan sebagai "*hadlârah*" yang secara etimo-logis berarti 'kehadiran', yakni, pola kehidupan yang menetap atau hadir di satu tempat (*settlement*). "*Hadlârah*" menjadi lawan "*badâwan*" (yang dari situ terambil kata-kata *Badâwî* atau *Badwî* ["Badui"]), yang asal maknanya kurang lebih ialah bersifat permulaan atau ""primitif". Maka dalam konteks Jazirah Arabia, kaum *Badâwî* artinya kaum *Nomad*, yang kadang-kadang disebut juga dengan istilah *al-A'râb* (mereka yang hidup selalu berpindah-pindah). Al-Qur'ân

Dalam arti yang seluas-luasnya, amal saleh ialah setiap tingkah laku pribadi yang menunjang usaha mewujudkan tatanan hidup sosial yang teratur dan berkesopanan itu. Maka salah satu yang diharapkan dari adanya iman dalam dada (pribadi) ialah wujud nyata dalam tindakan yang berdimensi sosial itu. Tanpa wujud nyata itu, suatu pengakuan keimanan harus diletakkan dalam pertanyaan besar tingkat kesejatiannya. Itulah sebabnya dalam al-Qur'ân disebutkan adanya kutukan Allah kepada mereka yang melakukan ritus-ritus keagamaan namun tidak menghasilkan realisasi kebaikannya dalam bentuk tindakan-tindakan berdimensi sosial.[524]

Secara peribadatan formal, tindakan berdimensi sosial yang diharapkan oleh seseorang yang telah membina hubungan pribadi dengan Allah (antara lain melalui shalat teratur) ialah zakat (*zakâh*). Zakat itu mempunyai arti nyata sebagai semacam pajak pribadi, dan juga mempunyai arti simbolis sebagai pernyataan niat suci kepada sesama manusia (perkataan "*zakâh*" sendiri memang berarti "kesucian" atau "pensucian") melalui kesucian pola kehidupan pribadi, khususnya berkenaan dengan harta benda yang memang sering menjadi sumber kekotoran jiwa. Jadi, dengan melakukan *zakâh* terkandung isyarat tekad untuk menjalani kehidupan material yang bersih, dengan mematuhi ketentuan-ketentuan masyarakat berkenaan dengan apa yang boleh (membawa kebaikan bersama) dan apa yang tidak boleh (membawa kehancuran bersama). (Maka salah satu syarat zakat ialah harta yang halal. Harta yang haram tidak diwajibkan zakat padanya, tetapi, menurut ketentuan, harus dijadikan milik umum melalui penyitaan).

Bertalian dengan ini ialah pengertian tentang *al-akhlâq al-karîmah* (budi pekerti luhur). Sebagai suatu kategori kebaikan, budi luhur pun mewujud nyata dalam konteks sosial. Maka ketika Rasulullah s.a.w., dalam sebuah Hadîts yang sering dikutip, menegaskan bahwa sesungguhnya beliau diutus hanyalah dengan tujuan menyempurnakan keluhuran budi (*makârim al-akhlâq*), sabda Nabi itu harus dipahami dalam kaitannya dengan makna kemasyarakatan keyakinan agama yang beliau ajarkan itu. Sebab, keluhuran budi adalah salah satu konsekuensi nyata adanya taqwa. Sedangkan taqwa itu, sebagaimana telah disebutkan di muka, mendorong seseorang ke arah tindakan-tindakan yang diperkenankan atau di-*ridlâ*-i Allah. Pertalian langsung antara taqwa dan akhlaq mulia ini juga tercermin dalam penegasan Nabi dalam sabda beliau bahwa "Yang paling banyak memasukkan seseorang ke dalam surga ialah taqwa kepada Allah dan budi luhur".[525]

---

mengisyaratkan pola hidup ini sebagai kurang menunjang terwujudnya tujuan agama (lih. Q., s. al-Tawbah/9:97).

[524]Q., s. al-Mâ'ûn/107:1-7

[525]Hadîts shahîh, diriwayatkan oleh al-Hâkim.

Dimensi sosial keimanan itu juga dinyatakan dalam berbagai ungkapan yang lain. Salah satunya ialah ungkapan *ishlâh* (usaha perbaikan, *reform*), khususnya, dalam satu rangkaian, ungkapan *ishlâh al-ardl* (baca: ishlâhul ardl, "reformasi dunia", yakni usaha perbaikan tempat hidup manusia).[526] Secara historis, tampilnya para nabi memang selalu ditandai oleh perjuangan melancarkan reformasi dunia, dengan perjuangan melawan kezaliman sebagai salah satu wujudnya yang paling menonjol. Karena itu, menegakkan keadilan merupakan urgensi usaha reformasi dunia itu, sehingga juga ditegaskan bahwa bertindak adil adalah perbuatan yang paling mendekati taqwa.[527]

Dengan demikian, komitmen kepada usaha menciptakan masyarakat yang memenuhi rasa keadilan merupakan makna sosial keyakinan agama yang harus ditumbuhkan dalam setiap pribadi yang beriman. Dan rasa keadilan itu tidak lain adalah kelanjutan rasa kesucian primordial manusia dalam fitrahnya. Oleh karena itu, keadilan adalah *fithrî*, dan lawannya, yaitu kezaliman, adalah anti-fitrah. Dengan kata-kata lain, rasa keadilan merupakan manifestasi rasa kemanusiaan, sehingga, dari sudut pandangan ini, makna kemasyarakatan keyakinan agama atau iman ialah rasa kemanusiaan itu, yang dalam bahasa Kitab Suci disebut "tali hubungan dari sesama manusia" (*habl min al-nâs*-baca: hablum minannâs), sebagai kontinuitas atau segi konsekuensial tali hubungan dengan Allah (*habl min Allâh*-baca: hablum minallâh). Ini pulalah makna lebih luas dan mendalam ungkapan keagamaan *shilat al-rahm* ("silatur-rahmi"—artinya, penyambungan rasa cinta kasih sesama manusia). Karena itu sebenarnya silaturrahmi tidak hanya berarti beberapa tindakan tertentu yang hampir formalistik dan malah ritualistik semata seperti saling kunjung-mengunjungi, betapa pun luhurnya arti kebiasaan mulia itu tetapi harus dibawa kepada sikap-sikap yang lebih fundamental seperti penanaman rasa keadilan dan komitmen kepada usaha bersama untuk mewujudkannya dalam masyarakat.

Tanpa itu semua ajaran keagamaan menjadi mandul, tiada makna, atau hanya terbatas kepada praktik-praktik mencari pemuasan psikologis yang amat individual. Untuk dapat memahami lebih baik lagi kepalsuan sikap keagamaan itu kita hanya harus mengingat bukti-bukti yang sering terdapat bahwa pemuasan psikologis secara individual itu justru kerapkali menje-rumuskan seseorang kepada tindakan-tindakan anti sosial seperti banyak terbukti pada para penganut ajaran-ajaran kultus (*cult*), semisal gerakan-gerakan *People's Temple, Children of God, Harri Krishna, Bhagwan Shri Rajneesh,* dan lain-lain.

Dari segi apa yang dicari oleh masing-masing pribadi penganut bersangkutan, gerakan-gerakan kultus itu tidak saja "berha-sil", malah "sangat

---

[526]Q., s. al-A'râf/7:56 dan 58.

[527]Q., s. al-Mâ'idah/5:8

kkkkkkkkkkkkkk

berhasil" dalam pengertian eksesif, yang semuanya itu membawa perasaan diri telah sampai ke "puncak", kemudian, dalam keadaan tak sadar, dari "puncak" itu mereka memandang ke "lembah" yang lebih rendah, tempat orang-orang lain yang tidak seperti mereka yang ada di "puncak" itu. Inilah permulaan berbagai tindakan kaum penganut kultus yang anti-sosial, seperti secara dramatis diperlihatkan rasa kepuasan psikologis yang eksesif itu terjadi karena mereka merasa sebagai telah "menemukan kebenaran", yang "kebenaran" itu mewujud nyata dalam pribadi sang pemimpin (James Jones, untuk *People's Temple*). Dalam penglihatan ajaran *tawhîd*, sebagaimana telah disinggung di depan, penyandaran diri dalam masalah ruhani kepada orang lain (yang dalam bahasa Arab disebut *rahbânîyah)* adalah kesesatan, suatu bentuk syirik.[528]

Maka, sebagai kesimpulan, seseorang berhubungan langsung dengan Allah, secara pribadi, kemudian hendaknya ia memanifestasikan hubungan Ilahinya itu dalam hubungan insani, secara sosial. Prinsip ini dilambangkan dalam shalat: ia dimulai dengan *takbîrat al-ihrâm* (takbir yang mengharamkan segala tindakan sosial selama dalam shalat), dan diakhiri dengan *taslîm*, ucapan *salâm*, dengan menengok ke kanan dan ke kiri atau lingkungan sekitar, sebagai isyarat akan kesadaran diri tentang dimensi sosial hidup ini, dan sebagai lambang kemanusiaan.

---

[528]Tokoh-tokoh kultus seperti James Jones, Bhagwan Shri Rajneesh, dan lain-lain itulah yang antara lain dimaksudkan dalam al-Qur'ân dengan istilah *andâd* (jamak dari *nidd*, artinya, 'padanan' atau 'saingan', dalam hal ini ialah "padanan" atau "saingan" [palsu] Tuhan) yang mereka sembah dan mereka cintai seperti layaknya mencintai Tuhan. Karena itu dengan sendirinya mereka terbawa jauh menyimpang dari jalan kebenaran menuju Allah, Tuhan Yang Mahaesa. (Lih. Q., s. al-Baqarah/2:22 dan 165, Q., s. Ibrâhîm/14:30, Q., s. Saba'/34:33, s. al-Zumar/39:8 dan Q., s. Fushshilat/41:9).

UNIVERSALISME ISLAM DAN KEDUDUKAN BAHASA ARAB

PEMBAHASAN pokok persoalan ini dirasa perlu untuk memperoleh kejelasan bentuk hubungan yang sebenarnya dan proporsional antara universalisme ajaran Islam dan kekhususan lingkungan Arab, terutama lingkungan kebahasaannya. Sementara dalam Kitab Suci terdapat penegasan yang tidak meragukan tentang keuniversalan ajaran Islam,[529] namun juga ditegaskan bahwa Kitab Suci Islam itu sendiri adalah sebuah "Bacaan berbahasa Arab" (*Qur'ân 'Arabî*).[530]

Secara historis, terdapat pandangan di kalangan orang banyak, baik yang Muslim maupun yang bukan, tentang adanya semacam kesejajaran antara keislaman ("ke-*islâm*-an") dan kearaban ("ke-Arab-an"). Tetapi dalam telaah lebih lanjut, pandangan itu nampak banyak didasarkan pada kesan daripada kenyataan. Sebab kenyataannya ialah bahasa Arab bukanlah bahasa khusus orang-orang Muslim dan agama Islam, melainkan juga bahasa kaum non-Muslim dan agama bukan-Islam seperti Yahudi dan Kristen. Minoritas-minoritas Arab bukan-Muslim sampai sekarang masih tetap bertahan di seluruh Dunia Arab, termasuk Jazirah Arabia, kecuali kawasan yang kini membentuk Kerajaan Arab Saudi, lebih khusus lagi provinsi Hijâz (Makkah-Madînah). Bahkan orang-orang Arab Kristen Libanon adalah keturunan langsung Banî Ghassân yang sudah ter-Kristenkan sejak sebelum Rasulullah s.a.w., yaitu sejak mereka menjadi satelit kerajaan Romawi yang telah memeluk agama Kristen sejak raja Konstantin.

Begitu pula, bahasa Arab bukanlah satu-satunya bahasa Islam. Ketika orang-orang Muslim Arab melakukan ekspansi militer dan politik keluar Jazirah

---

[529]Q., s. Saba'/34:28, "Dan Kami (Tuhan) tidaklah mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk seluruh umat manusia, guna menyampaikan kabar gembira dan peringatan (ancaman)…."

[530]Q., s. Yûsuf/12:2, "Sesungguhnya Kami (Tuhan) menurunkannya sebagai Qur'ân (dalam bahasa) Arab, agar kamu semua memikirkannya."

Arabia, mereka membawa agama Islam kepada masyarakat bukan Arab. Memang sebagian besar bangsa-bangsa itu akhirnya mengalami Arabisasi, yang di zaman modern ini menghasilkan suatu kesatuan budaya dan kawasan sosial-politik Liga Arab. Persia atau Iran pun, khususnya daerah Khurrâsân, juga pernah mengalami pengaraban. Tetapi kemudian pada bangsa ini tumbuh gerakan nasionalisme yang disebut *Syu'ûbîyah,* dan bahasa Persi dihidupkan kembali dengan penuh semangat. Namun hasilnya adalah sebuah "Bahasa Persi Islam", yaitu sebuah bahasa yang masih kukuh mempertahankan sintaks dan gramatika Persi sebagai suatu bahasa Indo-Eropa tapi dengan kosa-kata yang didominasi oleh pinjaman dari bahasa Arab, serta dengan muatan ideologis yang bersumber dari ajaran Islam. Lebih dari itu, bahasa Persi kemudian tampil sebagai alat menyatakan pikiran-pikiran Islam yang tidak kalah penting dari bahasa Arab, jika bukannya dalam beberapa hal malah lebih penting (seperti dalam bidang tasawuf, falsafah, dan teori-teori pemerintahan atau politik).

Disebabkan oleh peranan bahasa Persi, maka Dunia Islam dapat dibagi menjadi dua: *pertama*, kawasan pengaruh bahasa Arab, yaitu "Dunia Arab" seperti yang dikenal dewasa ini, dan, *kedua,* kawasan pengaruh bahasa Persi yang meliputi seluruh wilayah Islam bukan-Arab, khususnya Persia atau Iran sendiri, kemudian Afganistan, Transoxiana, Anak-Benua Indo-Pakistan dan Turki, yang secara *racial stock* umumnya kebetulan terdiri dari bangsa-bangsa Indo-Eropa, bukan Semitik. Meskipun daerah-daerah selain Iran itu mempunyai bahasa-bahasa mereka sendiri, namun bahasa-bahasa itu amat terpengaruh oleh bahasa Persi dan banyak meminjam dari bahasa itu.

Di samping kedua daerah budaya Arab dan Persia itu, ada beberapa kawasan atau lingkungan Dunia Islam lainnya dengan corak budaya tertentu dan ditandai oleh dominasi bahasa tertentu. Salah satunya yang harus kita sebut ialah kawasan Asia Tenggara dengan ciri dominasi bahasa Melayu/In-donesia. Tetapi bahasa Melayu/Indonesia pun mendapat pengaruh yang besar dari bahasa Persi berupa pinjaman banyak kosa-kata, biarpun kosa-kata Persi itu berasal dari bahasa Arab. Petunjuk besarnya pengaruh bahasa Persi itu dapat ditemukan pada kenyataan penggantian hampir semua *tâ' marbûthah* menjadi *tâ' maftûhah*, seperti pada kata-kata adat, dawat, darurat, firasat, harkat, isyarat, laknat, masyarakat, mufakat, qiraat, shalat, siasat, taat, warkat, zakat, dan lain-lain. Begitulah adanya, meskipun ada juga sedikit kata-kata Melayu/Indonesia dengan akhiran *tâ' marbûthah* yang menunjukkannya sebagai pinjaman langsung dari bahasa Arab tanpa melalui bahasa Persi, seperti kata-kata bid'ah, gitrah, gairah, marah atau amarah (dari *ammârah*), makalah, nuktah, risalah, zarrah, dan lain-lain.

nnnnnnnnnnnnnn

Jadi sekalipun Dunia Islam mengenal adanya tiga atau lebih *cultural spheres* dengan ciri dominasi bahasa-bahasa tertentu, namun dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam analisa terakhir dominasi menyeluruh tetap ada pada bahasa Arab. Dengan sendirinya ini memperkuat pandangan atau kesan umum tentang hubungan erat atau kesejajaran antara kearaban dan keislaman.

Walaupun begitu, masalahnya tetap cukup rumit, sebagaimana hendak di-coba menggambarkannya di bawah ini.

Universalisme Ajaran Islam

Pembahasan khusus tentang universalisme Islam telah kita lakukan di tempat lain.[531] Maka tanpa mengulangi pembahasan itu, di sini hanya akan dikemuka-kan beberapa segi yang terkait dengan pokok masalah.

Sebagaimana telah dikutip di atas, al-Qur'ân sendiri memuat penegasan bahwa ajaran Islam adalah dimaksudkan untuk seluruh umat manusia, karena Nabi Muhammad s.a.w. adalah utusan Tuhan untuk seluruh umat manusia. Ini berarti ajaran Islam berlaku bagi bangsa Arab dan bangsa-bangsa bukan-Arab dalam tingkat yang sama. Dan sebagai suatu agama universal, Islam tidak ter-gantung kepada suatu bahasa, tempat, ataupun masa dan kelompok manusia. Berkaitan erat dengan masalah universalisme ini, sebagai per-bandingan, patut kita renungkan penegasan Kitab Suci tentang apa yang dinamakan kebajikan:

ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيّين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسآئلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأسآء والضرّآء وحين البأس أولئك الّذين صدقوا وأولئك هم المتقون (البقرة/2: 177)

> Kebajikan itu bukanlah bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah timur atau barat; melainkan kebajikan itu ialah (sikap) seseorang yang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, para Malaikat, Kitab Suci, dan para Nabi; dan (sikap) orang yang mendermakan hartanya betapapun ia mencintai hartanya itu-kepada sanak-keluarga, anak-anak yatim, kaum miskin, orang terlantar dalam perjalanan, para peminta-minta, dan orang-orang yang terbelenggu (oleh perbudakan); dan (sikap) orang yang menegakkan shalat dan mengeluarkan zakat; serta (sikap) mereka yang menempati janji jika mereka mengikat janji, serta mereka yang

---

[531]Lihat Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid, *Univeralisme Islam dan Kosmopolitisme Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, seri KKA 15/Tahun II/ 1988).

tabah dalam keadaan susah dan menderita, serta dalam saat kekurangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah kaum yang bertaqwa.[532]

Komentar A. Yusuf Ali atas firman ini mempertegas ide dasar bahwa suatu nilai kebenaran tidak menghendaki formalismse mati, dan bahwa nilai kebajikan harus dipahami secara substantif, dinamis dan universal (berlaku di mana saja dan kapan saja):

> As if to emphasize again a warning against deadening formalism, we are given a beautiful description of the rightous and God-fearing man. He should obey salutary regulations, but he should fix his gaze on the love of God and the love of his fellow-men. We are given four heads: (1) our faith should be true and sincere; (2) we must be prepared to show it in deeds of charity to our fellow-men; (3) we must be good citizens, supporting social organi-zation; and (4) our own individual soul must be firm and unshaken in all circumstances. They are interconnected, and yet can be viewed separately.[533]

> (Seolah-olah menegaskan lagi peringatan terhadap formalisme yang mematikan, kita diberi suatu gambaran yang indah tentang orang yang saleh dan takut kepada Tuhan (bertaqwa). Ia harus taat kepada peraturan-peraturan yang bermanfaat, juga harus memusatkan pandangannya ke arah cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama manu-sia. Kita diberi empat hal pokok: (1) iman kita haruslah sejati dan tulus; (2) kita harus siap mewujudkan iman itu dalam tindakan kebajikan kepada sesama kita, umat manusia; (3) kita harus menjadi warga masyarakat yang baik, yang mendukung tatanan sosial; dan (4) jiwa pribadi kita sendiri harus teguh dan tak tergoyahkan dalam keadaan apa pun. Kesemuanya itu saling terkait, namun dapat dipandang secara terpisah).

Jadi dijelaskan bahwa nilai-nilai ajaran yang universal, yang berlaku di sem-barang waktu dan tempat dan sah untuk sembarang kelompok manusia, tidak bisa dibatasi oleh suatu formalisme, seperti formalisme "menghadap ke timur atau ke barat" (yakni formalisme ritual pada umumnya). Dan analog dengan itu ialah formalisme kebahasaan.

Dari sudut pandangan itulah kita dapat memahami berbagai penegasan, baik dalam al-Qur'ân maupun Sunnah, bahwa segi kebahasaan, begitu pula ke-bangsaan, tidak relevan dengan masalah kebajikan. Misalnya, sebuah Hadîts yang terkenal yang menutur-kan adanya sabda Nabi bahwa, "Tidak ada kelebi-han seorang Arab atas seorang bukan-Arab selain dengan taqwa". Hadîts itu sepenuhnya sejalan dengan firman Allah, "... Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu ialah yang paling bertaqwa."[534] Dan senafas de-ngan semangat

---

[532]Q., s. al-Baqarah/2:177.
[533]A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân*, h. 69, catatan 177.
[534]Q., s. al-Hujurât/49:13.

makna ini ialah keterangan dalam Kitab Suci bahwa perbedaan bahasa, sebagaimana perbedaan warna kulit, hanyalah merupakan sebagian dari tanda-tanda kebesaran atau ayat-ayat Allah semata, seperti difirmankan, "Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi serta perbedaan bahasa-bahasamu sekalian dan warna-warna (kulit)-mu sekalian. Sesungguhnya dalam hal demikian itu ada tanda-tanda bagi mereka yang berpengetahuan."[535]

Maka sebagai tanda kebesaran Tuhan, suatu bahasa, termasuk bahasa Arab, memberi petunjuk tentang kemahakuasaan Sang Maha Pencipta, yaitu Allah, tanpa nilai intrinsik dalam bahasa itu sendiri. Dengan kata-kata lain, kedudukan semua bahasa adalah sama di sisi Allah.

Al-Qur'ân dan Bahasa Arab

Karena makna atau nilai itu sendiri pada hakikatnya adalah universal, maka ia tidak dibatasi atau diubah (dalam arti bertambah atau berkurang) oleh penggunaan suatu bahasa. Maka penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ân pun sesungguhnya lebih banyak menyangkut masalah teknis penyampaian pesan daripada masalah nilai. Penggunaan bahasa Arab untuk al-Qur'ân adalah wujud khusus dari ketentuan umum bahwa Allah tidak mengutus seorang rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya,[536] yaitu masya-rakat yang menjadi *audience* langsung seruan rasul itu dalam menjalankan misi sucinya. Dalam hal Nabi Muhammad s.a.w., kaumnya itu ialah masyarakat Arab, khususnya masyarakat Makkah dan sekitarnya,[537] sehingga bahasa al-Qur'ân pun sesungguhnya adalah bahasa Arab dialek penduduk Makkah, yaitu dialek Quraysy.[538]

Pandangan bahwa kedudukan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ân lebih merupakan soal teknis penyampaian pesan daripada soal nilai itu ditunjang oleh keterangan al-Qur'ân sendiri. Yaitu keterangan bahwa karena Nabi Muhammad s.a.w. adalah seorang Arab, maka mustahil Allah mewahyukan ajaran-Nya dalam bahasa bukan-Arab:

---

[535]Q., s. al-Rûm/30:22.

[536]Q., s. lbrâhîm/14:4, "Dan Kami tidak pernah mengutus seorang Utusan pun kecuali dengan bahasa kaumnya, agar ia mampu memberi penjelasan kepada mereka…."

[537]Q., s. al-An'âm/6:96, "... Dan agar engkau (Muhammad) memberi peringatan kepada (penduduk) ibukota (Makkah) dan sekitarnya."

[538]Ini terekam dalam berbagai penuturan sejarah berkenaan dengan peristiwa pengumpulan dan penulisan kembali al-Qur'ân di zaman Khalifah 'Utsmân, ketika dia berpesan kepada panitia agar bila mereka berselisih tentang ejaan atau bacaan suatu ayat, mereka kembalikan kepada dialek Arab Quraysy, karena begitulah ia diturunkan kepada Nabi.

qqqqqqqqqqqqqq

ولو جعلناه قرآنا أعجميّا لقالوا لو لا فصلت آياته أأعجميّ وعربيّ قل
هو للّذين آمنوا هدى وشفآء والّذين لايؤمنون في آذانهم وقر وهو
عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد (فصلت/41: 44)

> Jika seandainya Kami jadikan ia (Kitab Suci) ini Qur'ân berbahasa bukan-Arab, tentu mereka (orang-orang kafir) itu akan berkata, "Kalau saja ayat-ayatnya itu dirinci (dijelaskan artinya secara rinci)." Apakah (mungkin sebuah Kitab Suci dalam bahasa) bukan-Arab, sedangkan dia (Nabi Muhammad) seorang Arab? Katakan (hai Muhammad), "Dia (Kitab Suci) itu merupakan pe-tunjuk dan obat bagi mereka yang beriman. Sedangkan mereka yang tidak beriman itu, pada telinga mereka ada sumbat, dan ada kebutaan pada (mata) mereka. Mereka itu seolah-olah mendapat panggilan dari tempat yang jauh (sehingga tidak mendengar dan tidak menyadari)."[539]

Jadi sementara wahyu Allah itu menggunakan medium bahasa Arab karena Nabi Muhammad s.a.w. adalah seorang Arab, namun Kitab Suci yang mengandung wahyu itu tetap merupakan petunjuk dan obat bagi mereka yang beriman, lepas dari bahasa yang digunakan di dalamnya. Sebab makna yang dikandungnya adalah ajaran-ajaran universal yang tidak terikat oleh masalah kebahasaan.

Tetapi, meski ada kejelasan tentang masalah di atas, di pihak lain juga terdapat kejelasan bahwa ternyata penggunaan bahasa Arab untuk bahasa al-Qur'ân itu mengandung nilai lain yang lebih daripada sekedar nilai teknis penyampaian pesan. Penggunaan bahasa Arab untuk al-Qur'ân itu terkait erat dengan konsep dan pandangan bahwa al-Qur'ân adalah sebuah mukjizat yang tak bakal bisa ditiru manusia. Dalam pandangan teologis Islam konsep ini termasuk doktrin yang sangat terkenal dan mapan dengan dukungan berbagai bukti empirik yang tidak sedikit.

Salah satu kemukjizatan al-Qur'ân itu ialah ekspresi puitisnya yang sangat khas dan unik. Dan kekhasan serta keunikan ekspresi puitis itu jelas sekali adalah berkat digunakannya bahasa Arab. Dengan perkataan lain, segi kemukjizatan al-Qur'ân tidak mungkin tanpa kemampuan tinggi bahasa Arab yang digunakan sebagai medium ekspresinya. Sekedar sebagai contoh, dapat kita rasakan ekspresi puitis yang khas dan unik surah al-'Âdiyât/100:

والعاديات ضبحا. فالموريات قدحا. فالمغيرات صبحا. فأثرن به نقعا.
فوسطنا به جمعا. إنّ الإنسان لربّه لكنود. وإنّه على ذلك لشهيد. وإنّه
لحبّ الخير لشديد. أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور. وحصّل ما في
الصدور. إنّ ربّهم بهم يومئذ لخبير (العاديات/100: 1-9)

---

[539]Q., s. Fushshilat/41:44.

rrrrrrrrrrrrrr

Ekspresi puitis yang khas dan unik, yang ia sendiri mempunyai kekuatan metafisis yang aneh pada para pendengarnya itu, dengan sendirinya akan hilang jika bahasa mediumnya dipindah dari bahasa Arab ke bahasa mana pun lainnya. Dari sudut pengertian inilah adanya pendapat, bahkan doktrin, bahwa al-Qur'ân tidak dapat diterjemahkan. Dan jika diterjemahkan, antara lain karena memenuhi keperluan memahami makna ajaran Kitab Suci itu untuk mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, hasilnya bukanlah al-Qur'ân itu sendiri, melainkan "terjemahan" atau "tafsir". Inilah yang disadari oleh banyak ahli, baik Muslim maupun bukan-Muslim, mengenai al-Qur'ân. Contohnya ialah Muhammad Marmaduke Pickthall, seorang Muslim Inggris yang ahli sastra Inggris, yang menyebut karya terjemahan puitis al-Qur'ânnya sekedar sebagai "*The Meaning of the Glorious Koran*", bukan "*The Koran*" sendiri. Keterangan lebih panjang terbaca dalam pengantar karyanya itu:

> The aim of this work is to present to English readers what Muslims the world over hold to be the meaning of the words of the Koran, and the nature of that Book, in not unworthy language and concisely, with a view to the requirements of English Muslims. It may be reasonably claimed that no Holy Scripture can be fairly presented by one who disbelieves its inspiration and its message; and this is the first English translation of the Koran by an English man who is a Muslim. Some of the translations include commentary offensive to Muslims, and almost all employ a style of language which Muslims at once recognize as unworthy. The Koran cannot be translated. That is the belief of old-fashioned Syeikhs and the view of the present writer. The Book is here rendered almost literally and every effort has been made to choose befitting able symphony, the very sounds of which move men to tears and ecstasy. It is only an attempt to present the meaning of the Koran–and preadventure something of the charm–in English. It can never take the place of the Koran in Arabic, nor is it meant to do so.[540]
> (Maksud karya ini ialah menyajikan kepada para pembaca Inggris apa yang oleh orang-orang Muslim seluruh dunia dipegang sebagai makna kata-kata al-Qur'ân, dan hakikat Kitab Suci itu, dalam bahasa yang tidak sembarangan dan secara singkat, dengan memperhatikan tuntutan orang-orang Muslim Inggris. Boleh dikatakan secara masuk akal bahwa tidak ada Kitab Suci yang dapat disajikan maknanya oleh seseorang yang tidak mempercayai ilhamnya dan pesannya; dan ini adalah terjemahan Inggris pertama al-Qur'ân oleh seorang Inggris yang adalah seorang Muslim. Sebagian terjemahan-terjemahan yang ada memuat keterangan yang bersifat menyerang kepada orang-orang Muslim, dan hampir semuanya menggunakan gaya bahasa yang oleh orang-orang Muslim segera dikenali

---

[540]Muhammad Marmaduke Pickthall, The *Meaning of the Glorious Ko*ran (New York: The New American Library, inc., tanpa tahun), Mentor Book, cetakan kesebelas, h. vii (Pengantar).

sebagai sembarangan. Al-Qur'ân itu tidak dapat diterjemahkan. Itulah kepercayaan para pemuka agama model lama dan pandangan penulis ini. Kitab Suci itu di sini disajikan hampir secara harfiah dan hasilnya bukanlah al-Qur'ân al-Karim itu sendiri, yang simfoninya tak tertirukan, dan yang bunyi bacaannya itu sendiri menggerakkan orang untuk meneteskan air mata dan ekstase. Buku ini adalah sekedar suatu cobaan untuk menyajikan makna al-Qur'ân–barangkali sedikit daya tariknya– dalam bahasa Inggris. Buku ini tidak akan pernah menggantikan al-Qur'ân dalam bahasa Arab, dan tidak dimaksudkan untuk melakukan hal itu).

Mungkin apa yang dimaksud dalam kutipan cukup panjang itu untuk banyak orang tidaklah mengherankan, karena Pickthall sendiri adalah seorang Muslim, yang menurut kalimatnya sendiri, seorang yang percaya kepada ilham dan pesan al-Qur'ân. Maka dapat dikatakan, begitulah pandangan seorang Muslim terhadap Kitab Suci Islam. Tetapi sebenarnya yang berpendapat seperti Pickthall itu tidak hanya seorang Muslim, tetapi juga banyak kalangan ahli yang bukan-Muslim. Salah seorang dari mereka ialah A. J. Aberry, yang menerangkan pendiriannya tentang al-Qur'ân dengan mengatakan, antara lain:

> ... I urge the view that an eternal composition, such the Koran is, cannot be well understood if is submitted to the test only temporal criticism ... the logic of revelation is not the logic of school men. There is no "before" or "after" in the prophetic message, when that message is true; everlasting truth is not held within the confines of time and space, but every moment reveals itself wholly and completely ....
> The mystic's experience, attested as it is by a cloud of witnesses, surely provides the key to the mysterious inconsequence of the Koranic rhetoric. All truth was present simultaneously within the Prophet's enrapted soul; all truth, however fragmented, revealed itself in his inspired utterance. The reader of the Muslim scriptures must strive to attain the same all-embracing apprehension. The sudden fluctuations of theme and mood will then no longer present such difficulties as have bewildered critics ambitious to measure the ocean of the prophetic eloquence with the thimble of pedestrian analysis. Each Sura will no be seen to be a unity within itself, and the whole Koran will be recognized as a single revelation, self-consistent in the highest degrees ....[541]
>
> (... Saya menegaskan pandangan bahwa suatu bacaan abadi, seperti halnya al-Qur'ân, tidak dapat sepenuhnya dimengerti kalau ia diboleh-kan diuji hanya oleh kritisisme temporal ... logika wahyu bukanlah logika kaum sekolahan. Tidak ada "sebelum" atau "sesudah" dalam pesan kenabian, ketika pesan itu sendiri benar adanya; kebenaran aba-di tidak boleh dipan-

---

[541]A. J. Arberry, *The Koran Interpreted,* dua jilid (New York: Macmillan Publishing co., Inc., 1979), jil. 11, hh. 12-13 dan 15-16.

dang dalam batas-batas waktu dan ruang, tetapi setiap momen mengungkap dirinya secara utuh dan sempurna ....

Pengalaman mistik, sebagaimana hal itu teruji oleh sejumlah saksi, benar-benar memberi kunci tentang ketidakurutan misterius retorika al-Qur'ân. Seluruh kebenaran terungkap secara serentak dalam jiwa Nabi yang penuh semangat; seluruh kebenaran, betapapun terpisah-pisahnya, menyingkapkan dirinya dalam bacaan Nabi yang terwah-yukan. Pembaca naskah-naskah suci Islam harus berusaha meraih pengertian yang serba meliputi seperti itu. Pergantian mendadak tema dan gaya dengan begitu tidak lagi menimbulkan kesulitan-kesulitan seperti yang dialami para pengeritik yang kebingungan dan ambisius untuk mengukur samudera kefasihan Nabi dengan cincin analisis seorang pejalan kaki. Masing-masing Surat dengan begitu akan dipandang sebagai kesatuan dalam dirinya sendiri, dan seluruh al-Qur'ân akan dipahami sebagai wahyu yang tunggal, konsisten dengan dirinya sendiri dalam martabat yang paling tinggi).

Maka, singkatnya, apresiasi terhadap al-Qur'ân tidak cukup secara kognitif dan rasional, tapi harus dilengkapi dengan apresiasi mistis atau spiritual, yang memancar dari keunggulan ekspresi linguistik yang menggunakan medium bahasa Arab.

Masalah Penerjemahan

Karena kedudukan bahasa Arab dalam kaitannya dengan Kitab Suci al-Qur'ân yang unik, yang keunikan tersebut tidak hanya menjadi kepercayaan seorang Muslim tetapi juga merupakan pandangan banyak dari kalangan bukan-Muslim, maka sudah sejak dari sejarah agama Islam tersebut kontroversi berkenaan dengan masalah penerjemahan al-Qur'ân, baik secara keseluruhan ataupun sebagian daripadanya, ke dalam bahasa bukan-Arab. Untuk menyingkat pembahasan, di sini akan dikemukakan kutipan dari Ibn Taymîyah tentang hal itu, karena cukup menyeluruh. Dalam kitabnya, *Iqtidlâ' al-Shirâth al-Mustaqîm,* Ibn Taymîyah menuturkan:

Adapun al-Qur'ân (secara keseluruhan), tidak boleh dibaca selain dalam bahasa Arab, baik seseorang mampu (berbahasa Arab) atau tidak, menurut pendapat yang umum. Inilah yang benar, tidak lagi diragukan. Bahkan banyak yang mengatakan, suatu Surat (dari al-Qur'ân) tidak dapat diterjemahkan, atau sesuatu bagian daripadanya yang mengandung mukjizat.

Tapi Abû Hanîfah dan kawan-kawannya berselisih tentang hal itu berkenaan dengan orang yang mampu berbahasa Arab.

Sedangkan bacaan-bacaan wajib, terdapat perbedaan pen-dapat tentang terlarangnya menerjemahkan: apakah boleh diterjemahkan untuk orang yang tidak mampu berbahasa Arab dan tidak dapat mempelajarinya? Para

> pengikut (Imam) Ahmad (ibn Hanbal) terbagi dalam dua pendapat. Namun dari keduanya itu yang lebih mendekati pendapat Imam Ahmad sendiri berpendapat tidak boleh diterjemah-kan. Ini juga pendapat Mâlik dan Ishâq. Sedangkan pendapat kedua mengatakan boleh diterjemahkan. Ini juga pendapat Abû Yûsuf dan Muhammad al-Syâfi'î.
> Adapun mengenai bacaan-bacaan yang lain, maka yang dapat dikutip dari kedua pendapat itu ialah: tidak boleh diterjemahkan. Maka jika seseorang melakukannya juga, sembahyangnya menjadi batal. Ini adalah pendapat Mâlik dan Ishâq, serta sebagian pengikut al-Syâfi'î. Tetapi yang dapat dikutip juga dari al-Syâfi'î ialah pendapat bahwa makruh dibaca selain dalam bahasa Arab, tetapi tidak membatalkan sembahyang. Dan di antara para sababat kita ada yang berpendapat, ia boleh melakukan hal itu (membaca dalam selain bahasa Arab), kalau ia tidak pandai berbahasa Arab....
> Dan kalau tidak salah ia (Ibn Hanbal) pernah ditanya tentang bagaimana hukumnya berdo'a dalam shalat dengan bahasa Persi, maka ia memandangnya makruh, dan ber-kata, "(bahasa Persi) itu adalah bahasa yang buruk."[542]

Penutup

Untuk menyimpulkan uraian tentang persoalan yang cukup kompleks ini dapat dikemukakan hal-hal sebagai berikut:

1. *Risâlah* (tugas kerasulan) Nabi Muhammad adalah untuk seluruh umat manusia, sehingga ajarannya pun bersifat universal. Ini berarti ajaran itu tidak tergantung atau terbatasi oleh faktor kebahasaan, termasuk oleh bahasa Arab.
2. Karena Rasulullah s.a.w. adalah seorang Arab, maka dengan sendirinya wahyu yang diturunkan kepada beliau, yaitu al-Qur'ân, ada dalam bahasa Arab, tanpa mengurangi kualitas universal ajaran yang dikandungnya. Dari sudut ini, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa Kitab Suci adalah masalah teknis penyampaian pesan atau *risâlah*.
3. Namun, dalam kesatuannya yang utuh, terutama dalam kaitannya dengan konsep atau doktrin *I'jâz* (kemukjizatan), al-Qur'ân tidak dapat dipisahkan dari medium ekspresi linguistiknya, yaitu bahasa Arab. Maka bahasa Arab menjadi bagian integral dari kesucian al-Qur'ân, dan al-Qur'ân hanya ada dalam bahasa Arab.
4. Apresiasi terhadap al-Qur'ân tidak dapat dibatasi hanya kepada aspek rasional dan kognitif semata (yaitu apresiasi dalam bentuk usaha menang-kap dan memahami makna ajaran yang dikandungnya), tetapi harus

---

[542]Ibn Taymîyah, *Iqtidlâ' al-Shirâth al-Mustaqîm* (Dâr al-Fikr, tanpa tahun), hh. 203-4).

vvvvvvvvvvvvvvv

dilengkapi dengan apresiasi mistik atau spiritual (mungkin lebih tepat kesufian).

5. Untuk apresiasi rasional-kognitifnya, al-Qur'ân, baik secara keseluruhan atau sebagian, dapat diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa selain bahasa Arab. Terdapat pro-kontra dalam hal ini, namun dapat dipastikan adanya kesepakatan bulat semua pihak bahwa suatu terjemahan tidak bisa mengganti kedudukan aslinya dalam bahasa Arab.

6. Begitu persoalannya dengan al-Qur'ân, begitu pula dengan bacaan-bacaan ritual yang lain, sekalipun dalam hal kedua ini kelonggaran untuk menerjemahkan lebih besar daripada yang ada pada hal pertama, tanpa meniadakan perbedaan pendapat yang telah terjadi.

7. Sementara itu, pengalaman empirik menunjukkan bahwa penggunaan bahasa Arab dalam tindakan formal keagamaan, seperti dalam ritus-ritus, memberi rasa kesatuan Islam sedunia tersendiri, sehingga sebaiknya dipertahankan. Meskipun begitu, hal ini dilakukan dengan tetap adanya keharusan memahami secara kognitif apa makna bacaan. Sebab jika tidak, suatu ritus tidak lagi berfungsi sebagai sarana penghayatan ajaran yang benar, tetapi dapat berubah menjadi sejenis mantra yang beraroma magis, suatu hal yang bertentangan dengan keseluruhan semangat Islam berdasarkan *taw<u>h</u>îd*, yang berimplikasi antara lain pembebasan manusia dari takhayul dan mitologi.

wwwwwwwwwwwwwww

MENANGKAP KEMBALI DINAMIKA ISLAM KLASIK: MASYARAKAT SALAF SEBAGAI MASYARAKAT ETIKA

DALAM peralihan abad Hijri yang sering dikumandangkan sebagai Abad Kebangkitan Islam sekarang ini, dan sudah pula dimulai sejak menjelang akhir abad yang lalu, kaum Muslim di seluruh dunia didorong oleh proses sejarahnya sendiri untuk mencoba mempertegas peranannya dalam sejarah umat manusia. Gejala-gejala terakhir seperti keputusan Ziyâ ul-Haqq untuk menetapkan *Syarî'ah* Islam sebagai hukum Pakistan, juga perkembangan di Bangladesh yang menghendaki hal yang kurang lebih serupa (juga di Mesir, Sudan, dan lain-lain)–jika bukan jelas-jelas merupakan sekedar usaha mencari legitimasi politik rezim-rezim bersangkutan–dapat dibaca sebagai bagian dari, dan dalam rangka, penegasan peranan kesejarahan tersebut.

Namun sejak dari semula usaha-usaha serupa itu mengandung dan menghadapi banyak problem. Disebabkan oleh kaitannya dengan usaha mendefinisikan kembali apa yang disebut Islam atau bersifat keislaman (Islâmî)–dengan konotasi bahwa yang ada secara riil sekarang ini tidak memadai atau malah telah mengandung berbagai penyimpangan–maka usaha-usaha tersebut menghadapkan orang-orang Muslim yang serius kepada persoalan "menemukan" kembali Islam dan yang bersifat keislaman. Persoalan ini nampak mudah dipecahkan, yaitu dengan "kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah", suatu dalil yang sangat disenangi kaum reformis Islam, khususnya di kalangan Sunnî. Lepas dari kebenaran normatif dalil itu, dalam pelaksanaan praktisnya ternyata sangat tidak mudah. Bahkan yang sudah terjadi, dalil itu, sebegitu jauh, baru menghasilkan reformasi atau mungkin "pemurnian" hal-hal

yang sesungguhnya sangat bersifat pinggiran (*peripheral*), seperti, misalnya, dicerminkan secara mencolok oleh kontroversi takbir tambahan dalam shalat *Îdul Fithrî* di Surabaya baru-baru ini.[543]

Meskipun hal serupa itu sangat penting bagi banyak kalangan–sebagian kaum Muslim melihat dan mendapati di situ terletak inti agama dan rasa keagamaan mereka–, namun sebetulnya sahamnya dalam usaha umat Islam menemukan peran kesejarahannya kembali tersebut di atas paling untung marginal saja, jika bukannya tidak ada sama sekali. Kalau masalah ini harus diungkapkan dalam sebuah jargon, barangkali yang paling tepat ialah pesan almarhum Bung Karno, salah seorang Bapak Bangsa Indonesia, agar kita berusaha menangkap "api" Islam, dan bukan "abu"-nya. Pembahasan ini adalah dalam rangka mencoba menangkap "api" itu, betapapun kecilnya kemungkinan hasil yang didapatkan.

Golongan *Salaf*

Salah satu yang dapat kita lakukan untuk menangkap "api" itu ialah mencoba memahami hakikat golongan *salaf*. Sesungguhnya ini sejalan dengan apa yang sudah terjadi, yaitu kecenderungan kaum reformis dari kalangan orang-orang Muslim untuk mencari model pada pengalaman sejarah umat Islam klasik. Tetapi sebelum hal itu kita lakukan, ada baiknya kita memeriksa secukupnya pengertian "*salaf*" dalam pembahasan Islam.

Perkataan Arab "*salaf*" sendiri secara harfiah berarti "yang lampau". Biasanya ia dihadapkan dengan perkataan "*khalaf*", yang makna harfiahnya ialah "yang belakangan". Kemudian, dalam perkembangan semantiknya, perkataan "*salaf*" memperoleh makna sedemikian rupa sehingga mengandung konotasi masa lampau yang berkewenangan atau berotoritas, sesuai dengan kecenderungan banyak masyarakat untuk melihat masa lampau sebagai masa yang berotoritas. Ini melibatkan masalah teologis, yaitu masalah mengapa masa lampau itu mempunyai otoritas, dan sampai di mana kemungkinan mengidentifikasi secara historis masa *salaf* itu.

Dalam hal ini, para pemikir Islam tidak banyak menemui kesulitan. Masa lampau itu otoritatif karena dekat dengan masa hidup Nabi. Sedangkan semuanya mengakui dan meyakini bahwa Nabi tidak saja menjadi sumber pe-mahaman ajaran agama Islam, tetapi sekaligus menjadi teladan realisasi ajaran itu dalam kehidupan nyata. Maka sangat logis bahwa yang paling mengetahui

---

[543]Lihat majalah Tempo, (Jakarta) No., 13, Tabun XVIII, 25 Mei 1988 (ru-brik "Agama", h. 75).

dan memahami ajaran agama itu ialah mereka yang berkesempatan mende-ngarnya langsung dari Nabi, dan yang paling baik dalam melaksanakannya ialah mereka yang melihat praktik-praktik Nabi dan meneladaninya. Selain logis, Hadîts-hadîts pun banyak yang dapat dikutip untuk menopang pandangan itu.

Dalam mengidentifikasi secara historis masa *salaf* itu, para sarjana Islam tidak mengalami kesulitan, meskipun terdapat beberapa pendapat tertentu di dalamnya. Yang disepakati oleh semuanya ialah masa *salaf* itu, dengan sendirinya, dimulai oleh masa Nabi sendiri. Kemudian mereka mulai berbeda pendapat tentang "kesalafan" (dalam arti otoritas dan kewenangan) masa kekhalifahan Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân dan 'Alî, untuk tidak mengatakan masa-masa sesudah mereka. Dalam hal ini dapat kita kenali adanya empat pendapat:

(1) Kaum Sunnî berpendapat bahwa masa keempat khalifah itu adalah benar-benar otoritatif, berwenang, dan benar-benar *salaf.* Kaum Sunnî boleh dikata kelanjutan langsung atau tidak langsung dari masyarakat Islam masa Dinasti Umayyah, dengan berbagai unsur kompromi akibat usaha rekonsiliasi keseluruhan umat Islam mengatasi sisa-sisa peng-alaman traumatis fitnah-fitnah sebelumnya. (Usaha ini mengambil ben-tuknya yang paling penting dalam tindakan yang telah dimulai oleh 'Abd al-Mâlik ibn Marwân untuk merehabilitasi nama 'Alî, musuh Mu'âwiyah, pendiri Dinasti Banî Umayyah, dan sejak itu mulai dikenal, secara historis, istilah *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* yang empat).[544]

(2) Banî Umayyah atau kaum Umawî sendiri, dalam masa-masa awalnya, mengakui hanya masa-masa Abû Bakar, 'Umar dan 'Utsmân, tanpa 'Alî, sebagai masa *salaf* yang berkewenangan dan otoritatif.

(3) Sedangkan kaum Khawârij, yaitu kelanjutan dari sebagian kelompok pendukung 'Alî–yang mereka itu menunjukkan gelagat persetujuan atas pembunuhan 'Utsmân tapi kemudian kecewa dengan 'Alî dan membu-nuhnya–hanya mengakui masa-masa Abû Bakar dan 'Umar saja yang berwenang dan otori-tatif, sehingga boleh disebut sebagai masa *salaf.*

---

[544]Penyebutan tentang "Empat Khalifah" (istilah teknisnya dalam bahasa Arab ialah *tarbî'*) sebetulnya melewati proses yang panjang. Mula-mula dalam khutbah-khutbah kaum Umawî menyebut tiga khalifah saja, yaitu selain 'Alî, dan kaum Syî'î hanya menyebut 'Alî, tanpa yang lain-lain. Tetapi kaum Umawî di Maghrib dan Andalusia terlebih dahulu dari yang lain-lain telah melakukan *tarbî'*, hanya saja khalifah yang keempat bukannya 'Alî, melainkan Mu'âwiyah. Kemudian Khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz dari Banî Umayyah meneruskan usaha Khalifah Marwân ibn 'Abd al-Mâlik sebelumnya untuk menyatukan umat dengan mengakomodasi kaum Syî'ah dan merehabilitasi 'Alî, dan menyebut 'Alî dalam *tarbî'* di khutbah-khutbah, serta mengakhiri kebiasaan saling melaknat dalam khutbah-khutbah tersebut. Maka sejak itu tumbuh kebiasaan pada umat Islam untuk menyebut *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* yang empat, dan kelak kemudian hari masjid-masjid pun dihiasi dengan nama para khalifah yang empat itu. (Lihat Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah*, 4 jilid [Riyâdl: Maktabat al-Riyâdl al-Hadîtsah, tanpa tahun], jil. 2, hh. 187-8).

(4) Kemudian terdapat kaum Râfidlah dari kalangan Syî'ah yang menolak keabsahan masa-masa kekhalifahan pertama itu, kecuali masa 'Alî.

Sebagaimana telah disinggung, masalah definisi kesejarahan tentang siapa yang disebut golongan *salaf* dengan konotasi kewenangan dan otoritas di bidang keagamaan itu membawa serta problem teologis. Karena itu pengkajian masalah *salaf* ini akan dengan sendirinya melibatkan kita kepada berbagai kontroversi teologis yang berkepanjangan, dan sampai sekarang praktis belum selesai. Dengan meletakkan kontroversi teologis itu ke samping, kita terpaksa melakukan pilihan. Pilihan itu pada permasalahan intinya bisa dinilai sebagai arbitrer, namun masih bisa dibenarkan dengan melihat segi kepraktisan pembahasan, misalnya berkenaan dengan konteks ruang dan waktu kita, di sini dan sekarang. Dalam hal ini pilihan kita lakukan untuk membahas masalah *salaf* ini menurut pandangan Sunnî, yaitu pandangan (1) di atas, mengingat pandangan itu adalah yang paling meluas diikuti kaum Muslim, baik di dunia maupun di tanah air.

Dalam perkembangan lebih lanjut paham Sunnî, golongan *salaf* tidak saja terdiri dari kaum Muslim masa Nabi dan empat khalifah yang pertama, tetapi juga meliputi mereka yang biasa dinamakan sebagai kaum *tâbi'ûn* (kaum Pengikut, yakni pengikut para sahabat Nabi, yang merupakan generasi kedua umat Islam). Bahkan bagi banyak sarjana Sunnî, golongan *salaf* itu juga mencakup generasi ketiga, yaitu generasi *tâbi'-u al-tâbi'în* (para Pengikut dari para Pengikut). Pandangan ini digambarkan secara ringkas dalam sebuah bait dari kitab kecil ilmu kalam *Jawharat al-Tawhîd,* yang merupakan salah satu kitab standar di pesantren-pesantren:

> (Para sahabat Nabi adalah generasi terbaik, maka dengarlah!
> Lalu menyusul para tâbi'ûn, diiringi para tâbi'-u al-tâ-bi'în)[545]

Sebagai sandaran ada kewenangan dan otoritas pada ketiga generasi pertama umat Islam itu, kaum Sunnî menunjuk kepada firman Allah:

والسابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار والّذين اتّبعوهم بإحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعدّ لهم جنات تجري تحتها الأنهار
خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم (التوبة/9: 100)

> Dan para perintis pertama yang terdiri dari kaum *Muhâjirûn* dan *Anshâr*, serta orang-orang yang mengikuti mereka itu dengan baik, Allah telah *ridlâ* kepada

---

[545] Al-Syaykh Ibrâhîm al-Laqqânî, *Jawharat al-Tawhîd*, dengan terjemahan dan uraian dalam bahasa Jawa huruf Pego oleh K. H. Muhammad Shâlih ibn 'Umar Samârânî (Semarang), *Sabîl al-'Abîd* (tanpa data penerbitan), h. 222.

aaaaaaaaaaaaaaaa

> mereka, dan mereka pun telah *ridlâ* kepada-Nya. Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya untuk selama-lamanya. Itulah kebahagiaan yang agung.[546]

Jadi firman Ilahi itu menegaskan bahwa kaum *Muhâjirûn* dan *Anshâr*, yaitu para sahabat Nabi yang berasal dari Makkah dan Madînah, serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik (kaum *tâbi'ûn*), telah mendapat *ridlâ* Tuhan dan, sebaliknya, mereka pun telah pula bersikap *ridlâ* kepada-Nya. Untuk mereka itu disediakan oleh Tuhan balasan surga yang akan menjadi kediaman abadi mereka. Dengan kata-kata lain, kaum *salaf* itu seluruh tingkah lakunya benar dan mendapat perkenan di sisi Tuhan, jadi mereka adalah golongan yang berotoritas dan berwenang.

Konsep demikian itu, seperti telah disinggung, lebih sesuai dengan paham Sunnî ketimbang dengan paham Syî'î. Paham Sunnî menyandarkan otoritas kepada umat atau "kolektivitas", sementara kaum Syî'î menyandar-kannya kepada keteladanan pribadi (*exem-plary individual*), dalam hal ini keteladanan pribadi 'Alî yang memang heroik, saleh dan alim (*pious*).

Namun kedua konsep sandaran otoritas itu mengandung masalahnya sendiri. Masalah pada konsep Sunnî timbul ketika dihadapkan kepada tingkat pribadi-pribadi para sahabat Nabi: tidak setiap pribadi masa *salaf* itu, pada lahirnya, sama sekali bebas dari segi-segi kekurangan. Jika seandainya memang bebas dari segi-segi kekurangan, maka bagaimana kita menerangkan berbagai peristiwa pembunuhan dan peperangan sesama para sahabat Nabi sendiri, selang hanya beberapa belas tahun saja dari wafat beliau? Padahal pembunuhan dan peperangan itu melibatkan banyak sahabat besar seperti 'Utsmân, 'Alî (menantu dan kemenakan Nabi), 'Â'isyah (isteri Nabi), Mu'âwiyah (ipar Nabi dan salah seorang penulis wahyu), 'Amr ibn al-'Ashsh, Abû Mûsâ al-Asy'ârî, dan lain-lain?!

Sedangkan pada kaum Syî'î, masalah yang timbul dari konsep otoritas yang disandarkan hanya kepada keteladanan pribadi 'Alî dan para pengikut-nya yang jumlahnya kecil itu ialah implikasinya yang memandang bahwa para sahabat Nabi yang lain itu tidak otoritatif, alias salah, tidak mungkin mendapat *ridlâ* Allah, dan mereka pun terbukti oleh adanya perbuatan salah mereka sendiri tidak bersikap *ridlâ* kepada Allah. Jadi pandangan Syî'î itu nampak langsung bertentangan dengan gambaran dan jaminan yang dise-butkan dalam firman di atas. Lebih lanjut, jika hanya sedikit saja jumlah orang yang selamat dari kalangan mereka yang pernah dididik langsung oleh Nabi, apakah akhirnya tidak Nabi sendiri yang harus dinilai sebagai telah gagal dalam misi suci beliau?

Pertanyaan tersebut, dilihat dari segi keimanan, sungguh amat berat, namun tidak terhindari karena dari fakta-fakta sejarah yang mendorongnya

---

[546]Q., s. al-Tawbah/9:100.

bbbbbbbbbbbbbbb

untuk timbul. Upaya menjawab pertanyaan itu dan mengatasi implikasi keimanan yang diakibatkannya telah menggiring para pemikir Muslim di masa lalu kepada kontroversi dalam ilmu *kalâm* (teologi dialektis) yang tidak ada habis-habisnya. Masing-masing kaum Sunnî dan Syî'î, yaitu dua golongan besar Islam yang sampai sekarang bertahan, mencoba memberi penyelesaian kepada problem tersebut. Contoh "penyelesaian" yang diberikan oleh para pemikir Muslim Sunnî klasik untuk problema itu ialah seperti diungkapkan dalam sebuah bait dari kitab *Jawharat al-Tawhîd* yang telah dikutip di atas:

> (Dan lakukan interpretasi atas pertengkaran (para sahabat)
> yang telah terjadi
> jika engkau harus mendengarkan penuturan tentang hal itu
> dan jauhilah penyakit orang yang dengki).[547]

Interpretasi atas berbagai peristiwa pertengkaran para sahabat itu, seperti dilakukan oleh Ibn Taymîyah, ialah dengan melihat bahwa mereka yang terlibat dalam pertengkaran itu sebenarnya bertindak berdasarkan ijtihad mereka masing-masing dalam menghadapi masalah yang timbul. Maka sebagai ijtihad, sebagaimana ditegaskan dalam sebuah Hadîts yang terkenal,[548] tindakan para sahabat yang bertengkar-bahkan saling membunuh itu-tetap mendapatkan pahala, biarpun ijtihad mereka itu nyatanya terbbukti salah.[549]

Ini adalah solusi yang banyak mengandung kelemahan, sehingga sama sekali tidak memuaskan. Namun jika dikehendaki jalan keluar dari kerumitan teologis berkenaan dengan berbagai peristiwa fitnah di antara para sahabat Nabi itu, maka modus solusi seperti itu agaknya merupakan pilihan yang cukup baik. Dan itulah salah satu inti paham ke-Sunnî-an.

---

[547]Al-Laqqânî, h 231

[548]Yaitu sabda Nabi yang sering dikutip orang, "Jika seorang hakim berijtihad dan tepat, maka baginya dua pahala; dan jika ia berijtihad dan keliru, maka baginya satu pahala."

[549]Berkenaan dengan hal ini cukup menarik keterangan yang dibuat olhh Ibn Taymîyah, demikian: "... 'Alî adalah imam, dan ia benar dalam perangnya melawan orang-orang yang memeranginya; begitu mereka yang memerangi 'Alî, yang terdiri dari para sahabat seperti Thalhah dan al-Zubayr, semuanya adalah orang-orang yang melakukan ijtihad dan benar. Inilah pendapat mereka yang berpan-dangan bahwa setiap orang yang berijtihad itu benar, yaitu pendapat para tokoh Mu'tazilah dari kota Bashrah yang terdiri dari Abû al-Hudzayl, Abû 'Alî, dan Abû Hâsyim, serta tokoh-tokoh lain yang sepakat dengan mereka dari kalangan para pengikut Asy'arî seperti al-Qâdlî Abû Bakr (al-Bâqillânî) dan Abû Hâmid (al-Ghazâlî), dan itu pula pendapat yang terkenal dari Abû al-Hasan al-Asy'arî. Mereka (para *'ulamâ'*) itu juga memandang Mu'âwiyah sebagai seorang yang berijtihad dan benar dalam perangnya (melawan 'Alî), sebagaimana 'Alî pun benar. Ini juga menjadi pendapat para *fuqahâ'* dari kalangan para pengikut Ahmad (ibn Hanbal) dan lain-lain ...." (*Minhâj*, jil. 1, hh. 192-3).

cccccccccccccccc

Masyarakat *Salaf* sebagai Masyarakat Etik

Hal yang dicoba di kemukakan di atas itu merupakan gambaran singkat per-gumulan sulit orang-orang Muslim dalam usaha memberi keterangan teologis atas peristiwa-peristiwa dalam sejarah dini agamanya yang penuh anomali. (Untuk gambaran lebih lanjut, lihat catatan no. 7 di atas). Pergumulan sulit itu membawa kepada logika "historisistik" (bersemangat historisisme, suatu pandangan bahwa sejarah dikuasai oleh hukum yang tak terelakkan) berikut ini: Apa pun yang terjadi dalam sejarah dunia Islam itu, ia menyangkut ma-syarakat yang semestinya bersifat teladan, sehingga tetap harus dilihat dalam kerangka "kebenaran umum" yang serba meliputi semua, betapapun berbagai kejadian itu saling bertentangan, bahkan menimbulkan pertumpahan darah.

"Kebenaran umum" yang serba meliputi itu ialah yang bersangkutan dengan masalah akhlaq atau etika, yang dari sudut penglihatan itu setiap tindakan rinci dalam kejadian sejarah tersebut harus dinilai sebagai timbul dari dorongan berbuat kebaikan. Maka masuklah ke situ konsep ijtihad yang tanpa resiko itu, sebab jika keliru masih mendapat satu pahala, sedangkan jika tepat mendapat dua pahala.

Maka hal berikutnya ialah pertanyaan, sampai di mana etika itu benar-benar ada secara nyata pada semua pihak yang terlibat dan saling bertentangan tersebut, yang terdiri dari para sahabat Nabi dan generasi yang mengikuti jejak mereka sesudah itu?

Jawaban atas pertanyaan itu, kalaupun menyangkut problem dalam berbagai fakta kesejarahannya di atas, dapat dibuat dengan bertitik-tolak dari asumsi tertentu. Asumsi itu ialah kaum *salaf* itu tentunya terdiri dari pribadi-pribadi yang sangat paham ajaran agama mereka, yaitu Islam (lebih tepatnya, *al-islâm*, ajaran tentang sikap penuh pasrah kepada Tuhan), dan sangat bersungguh-sungguh melaksanakannya. (*Dan jika tidak begitu, lalu siapa lagi selain me-reka?! Atau bersediakah kita melihat bahwa mereka, jika bukannya Nabi sendiri, telah gagal?!*).

Jika mereka paham benar agama mereka dan telah sungguh-sungguh melaksanakan *al-islâm*–dan memang begitulah yang semestinya telah terjadi–, maka tindakan penuh pasrah kepada Tu-han itu tentu telah menjiwai keseluruhan tingkah laku mereka. Maka karena *al-islâm* itu, tentunya yang ada di hadapan mereka dan yang menjadi tujuan tingkah laku mereka ialah perkenan Tuhan, sebagaimana digambarkan dalam firman yang telah dikutip tentang mereka itu di atas. Dan pandangan ini cocok dengan gambaran yang diberikan Kitab Suci di tempat lain tentang mereka:

dddddddddddddddd

ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هـم المفلحون (آل عمران/3: 104)

> Dan hendaklah ada dari kamu sekalian ini suatu umat yang mengajak kepada keluhuran, menganjurkan kebaikan, dan mencegah kejahatan. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.[550]

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله.... (آل عمران/3: 110)

> Kamu adalah sebaik-baik umat yang diketengahkan kepada sekalian manusia: (karena) kamu menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan, lagi pula kamu beriman kepada Allah….[551]

Terhadap ayat di atas, dan dalam kaitannya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, A. Yusuf Ali memberi komentar menarik berikut:

> *The logical conclusion to the evolution of religious history is a non-sectarian, non-racial, non-doctrinal, universal religion, which Islam claims to be. For Islam is just submission to the Will of God. This implies (1) faith, (2) doing right, being an example to others to do right, and having the power to see that the right prevails, (3) eschewing wrong, being an example to others to eschew wrong, and having the power to see that wrong and injustices are defeated. Islam therefore lives, not for itself, but for mankind.*[552]

> (Kesimpulan logis bagi evolusi sejarah keagamaan ialah suatu agama yang non-sektarian, non-doktrinal, dan universal, yang diakui oleh Islam. Sebab *Islâm* tidak lain ialah sikap pasrah kepada Kehendak Tuhan. Hal ini mengandung makna (1) keimanan, (2) berbuat kebenaran, untuk menjadi teladan bagi yang lain dalam berbuat kebenaran, dan mempunyai kemampuan untuk memperhatikan bah-wa yang benar itu unggul, (3) menghindari kesalahan, untuk menjadi teladan bagi yang lain dalam menghindari kesalahan, dan mempunyai kemampuan untuk memperhatikan bahwa kesalahan dan kezaliman terkalahkan. Karena itu Islam tampil bukan untuk dirinya sendiri, melainkan untuk seluruh umat manusia).

Karena hakikat dasarnya yang non-sektarian, non-rasial, non-doktrinal dan bersifat universal, maka pada dasarnya pula agama Islam adalah agama etika atau akhlaq, dan para penganutnya yang sejati adalah orang-orang etis atau be-rakhlaq, yaitu orang-orang yang berbudi pekerti luhur. Ini sejalan dengan pene-

---

[550]Q., s. Âlu 'Imrân/3:104.

[551]Q., s. Âlu 'Imrân/3:110.

[552]A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân*, Text, Translation and Commentary, (Jeddah: Dâr al-Qiblah, tanpa tahun), h. 151, catatan 434.

gasan Nabi sendiri, bahwa beliau diutus Allah hanyalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran budi.[553]

Keinsafan orang-orang Muslim klasik akan gambaran diri mereka yang diberikan oleh Kitab Suci, yang dalam gambaran diri itu sesungguhnya terkandung makna kualitas normatif, yang harus diwujudkan, telah mendorong mereka untuk berjuang membentuk sejarah dunia yang sejalan dengan ukuran-ukuran moral yang tertinggi dan terbaik, yang terbuka untuk umat manusia. Usaha itu dijanjikan akan mendapat pahala yang besar, berupa kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat nanti, namun juga dengan resiko besar untuk salah dan keliru. Tetapi kesalahan dan kekeliruan menjadi tidak relevan dalam kaitannya dengan tekad dan semangat Ketuhanan *(rabbânîyah, ribbîyah*),[554] dan harus dilihat sebagai segi kemanusiaan perjuangan itu. Maka sejarah Islam pun memperoleh keutuhannya dan maknanya yang khas dari adanya pandangan hidup dan perjuangan tersebut, yaitu pandangan hidup dan perjuangan untuk pasrah kepada Kehendak Tuhan.

Pasrah kepada Kehendak Tuhan (*al-islâm*) itu antara lain berarti menerima tanggung jawab pribadi untuk ukuran-ukuran tingkah laku yang dipandang sebagai memiliki keabsahan Ilahi, yakni diridlai-Nya. Rasa tanggung jawab pribadi karena semangat Ketuhanan dan taqwa itulah yang antara lain dicontohkan dengan baik oleh 'Umar, ketika ia sebagai Khalifah harus memikul sekarung gandum untuk dibawa kepada seorang janda dan anaknya yang kelaparan di luar Madînah, karena ia melihat apa yang menimpa mereka itu sebagai berada di atas pundaknya selaku pemimpin dan penguasa.

Maka agama yang mengajarkan *al-islâm* ini adalah agama yang mengacu kepada sikap keruhanian seorang individu, jauh di lubuk hatinya, ke arah kemauan dan niat yang baik, tulus dan sejati, sebagaimana hal itu telah menjadi ajaran para nabi, yang dekat sebelum Nabi Muhammad, seperti nabi-nabi 'Îsâ al-Masî<u>h</u>, Mûsâ, dan Ibrâhîm. Tetapi ketika *al-islâm* yang pada intinya bersifat pribadi itu memancar keluar dalam bentuk tindakan-tindakan, dan ketika tindakan-tindakan dari banyak pribadi Muslim itu terkait, saling menopang, dan kemudian menyatu, maka *al-islâm* pun melandasi terbentuknya suatu kolektivitas spiritual (*ummah*, umat), dengan ciri-ciri yang khas sebagai pancaran cita-citanya yang khas. Maka sampai batas ini *al-islâm* mendorong lahirnya pola-pola ikatan kemasyarakatan, dan itu intinya ialah hukum. Inilah Islam historis–yaitu *al-islâm*

---

[553]Sebuah <u>H</u>adîts Nabi yang sangat terkenal, "Sesungguhnya aku diutus hanyalah agar aku menyempurnakan berbagai keluhuran budi."

[554]Ini adalah dua istilah dalam Kitab Suci untuk semangat Ketuhanan, yaitu semangat mencapai *ridlâ* Tuhan dalam wujud pola hidup penuh kesalehan dan penuh dedikasi kepada cita-cita mewujudkan kehidupan bermoral, sebagaimana terdapat dalam Q., s. Âlu 'Imrân/3:79 dan 146.

yang telah mewujud-nyata sebagai pengalaman bersama banyak individu dalam dimensi waktu dan ruang tertentu yang bisa diidentifikasi–suatu bentuk kesatuan kemasyarakatan manusia beriman yang disebut umat, dengan kesadaran berhukum dan berperaturan bersama sebagai intinya.

Karena itu salah satu karakteristik kuat umat ini ialah kesadaran hukumnya yang tinggi. Kesadaran hukum itu merupakan kelanjutan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, serta kepada para pemegang kewenangan atau otoritas (*ulû al-amr, wali al-amr*).[555] De-ngan perkataan lain, kesadaran hukum itu tumbuh akibat adanya rasa iman yang melandasi orientasi etis dalam hidup sehari-hari. Maka konsep hukum dalam Islam tidaklah seluruhnya sama de-ngan konsep di Barat, misalnya, yang merupakan kelanjutan konsep hukum zaman Romawi Kuno.

Hukum dalam Islam tidak bisa dipisahkan dari segi-segi akhlaq atau etika. Sehingga pengertian *syarî'ah* yang kemudian digunakan sebagai istilah teknis untuk sistem hukum Islam itu mengandung hal-hal seperti ajaran kebersihan (*thahârah*) dan masalah-masalah peribadatan, yang dalam sistem Barat (Romawi) tidak termasuk hukum. Pada prinsipnya, *syarî'ah* mencakup setiap ke-butuhan manusia, baik pribadi maupun sosial, sejak dari lahir sampai mati, yang panggilannya tertuju kepada setiap nurani yang lembut karena rasa kebenaran dan keadilan. Karena perkataan *sya-rî'ah* itu sendiri pada asalnya adalah berarti "jalan setapak menuju oase" di tengah padang pasir, yang dalam Kitab Suci dijadikan metafor atau kiasan untuk jalan menuju harapan, kehidupan, dan kebenaran, yang berakhir dengan *ridlâ* Allah s.w.t.

Dalam Islam, orang diharapkan agar tidak luput dalam melihat kaitan antara hukum dan akhlaq atau etika. Bahkan diharapkan agar mereka tidak luput untuk melihat keunggulan segi-segi akhlaqi atas segi-segi hukum, sebab pada dasarnya akhlaq mendasari hukum, dan hukum ditegakkan di atas landasan akhlaq. Sangat ilustratif untuk pandangan ini ialah sebuah penuturan dalam Hadîts tentang dua orang yang bersengketa dan datang menghadap kepada Nabi untuk memohon keputusan hukum:

> Ummu Salâmah r.a menuturkan: "Dan orang lelaki yang sedang bersengketa datang menghadap Rasulullah s.a.w. berkenaan dengan masalah pembagian waris yang telah lewat waktunya dan pada mereka tidak terdapat lagi bukti. Maka Rasulullah s.a.w. bersabda kepada keduanya itu, 'Kamu bertengkar dan menghadapku, sedangkan aku tidak lain adalah seorang manusia, dan boleh jadi salah seorang dari kamu lebih lancar mengemukakan argumennya dari yang lain. Dan aku tidak bisa

---

[555]Dalam Kitab Suci ada perintah agar kita taat kepada para pemegang kewenangan atau kekuasaan: "Wahai sekalian orang yang beriman, taatlah kamu sekalian kepada Allah, dan taat pulalah kepada Rasul dan kepada para pemegang kekuasaan (*ulû al-amr*, jamak dari *walî al-amr*) dari antara kamu ...." (Q., s. al-Nisâ'/4:59).

gggggggggggggggg

> tidak akan memberi keputusan hukum antara kamu sesuai dengan apa yang kudengar (dari kamu), maka jika telah kuputuskan untuk seorang dari kamu agar ia berhak atas sebagian dari hak saudaranya, hendaknya ia jangan mengambilnya. Aku hanyalah hendak menyingkirkan seberkas api neraka yang akan dibawanya sebagai beban di tengkuknya pada hari kiamat.' Maka kedua orang lelaki itu pun menangis, dan masing-masing dari keduanya berkata kepada yang lain, 'Hakku (atas harta waris itu) kuberikan kepada saudaraku.' Maka Rasulullah pun bersabda kepada mereka, 'Jika kamu berdua telah mengatakan begitu, maka pergilah, dan berbagilah antara kamu berdua (atas harta waris itu), kemudian hendaknya kamu berdua sama-sama melepaskan hak (atas harta itu), lalu undilah antara kamu berdua, lalu hendaknya masing-masing dari kamu menghalalkan (merelakan) saudaranya (menguasai harta itu)."[556]

Menurut Muhibb al-Dîn al-Khathîb, kedua orang itu sampai sekarang tidak diketahui namanya, karena mereka dari kalangan orang kebanyakan di antara para sahabat Nabi, tidak termasuk yang terkenal. Tetapi kejadian itu justru melukiskan betapa masyarakat zaman Nabi itu, di bawah bimbingan beliau, sangat diwarnai oleh semangat etis yang kuat, yang membuat mereka lebih mendahulukan perbuatan baik dan kemurahan hati daripada memper-tahankan hak hukumnya yang sah. Kejadian serupa itu cukup banyak di kalangan para sahabat Nabi, sampai ke masa-masa sesudah Nabi sendiri telah tidak lagi bersama mereka. Al-Qur'ân sendiri banyak mengajarkan semangat serupa, yaitu semangat mendahulukan kemurahan hati dan kebajikan dari-pada menuntut dan mempertahankan hak sendiri yang sah:

إن تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإنّ الله كان عفوّا قديرا

(النساء/4: 149)

> Jika kamu memperlihatkan suatu kebajikan (melakukan secara terbuka) ataupun merahasiakannya (melakukannya secara tertutup), atau menutupi suatu kesalahan (memaafkannya), maka sesungguhnya Allah itu Maha Pemaaf dan Mahakuasa (untuk membuat penilaian).[557]

والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزآء سيئة سيئة مثلها، فمن
عفى وأصلح فأجره على الله، إنّه لا يحبّ الظالمين. ولمن انتصر بعد
ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنّما السبيل على الّذين يظلمون

---

[556]Hadîts diriwayatkan oleh Ahmad (ibn Hanbal) dalam kitab *Musnad*-nya oleh Abû Dâwûd dalam kitab *Sunan*-nya, dikutip oleh Muhibb al-Dîn al-Khathîb dalam kata penutup untuk kitab *al-Muntaqâ min Minhâj al-I'tidâl* (ringkasan *Minhâj al-Sunnah* oleh Ibn Taymîyah) oleh Abû 'Abdullâh Muhammad ibn 'Utsmân al-Dzahabî (Damaskus: Maktabat Dâr al-Bayân, 1374 H), h. 574.

[557]Q., s. al-Nisâ'/4:149.

hhhhhhhhhhhhhhhh

الناس ويبغون في الأرض بغير الحقّ أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر
وغفر إنّ ذلك من عزم الأمور (الشورى/42: 39–43)

> Dan mereka (orang-orang yang beriman) itu ialah yang apabila menjadi sasaran kejahatan (orang lain), mereka membela diri. Balasan bagi suatu kejahatan ialah kejahatan yang setimpal. Tetapi barangsiapa memberi maaf dan berdamai, maka pahalanya adalah atas tanggungan Allah. Sesungguhnya Dia tidak suka kepada mereka yang zalim. Tetapi orang yang membela diri setelah dijahati, maka atas mereka itu tidak ada jalan (untuk disalahkan). Melainkan jalan (untuk disalahkan) adalah tertuju kepada mereka yang berbuat jahat kepada sesama manusia, dan tanpa alasan kebenaran membuat pelanggaran di muka bumi. Mereka itulah yang mendapatkan siksa yang pedih. Namun sungguh, barang-siapa bersikap sabar dan bersedia memberi maaf, maka itulah keteguhan hati dalam segala perkara (kebenaran).[558]

Berkenaan dengan ayat-ayat suci yang difirmankan dalam ka-itannya dengan ajaran musyawarah, yang termaktub dalam surah al-Syûrâ (musya-rawah) itu, baik sekali kami kemukakan di sini komentar panjang dari A. Yusuf Ali dalam tafsirnya yang amat ter-kenal:

> ... Ada empat situasi yang mungkin timbul: seseorang boleh jadi berdiri tegak melawan penindas (1) demi haknya sendiri yang diinjak-injak, atau (2) demi hak orang-orang lain dalam kalangan keluarga sendiri, atau (3) suatu masyarakat juga boleh jadi berdiri tegak demi hak-hak kolektif mereka, atau (4) demi hak orang-orang lain. No. 2, 3, dan 4 dianggap sangat berkebajikan untuk semua, meskipun sedikit orang yang berani dan bersemangat untuk bangkit menuju ke nilai yang begitu tingginya. No. 1 terutama rawan terhadap penyalah-gunaan, mengingat sifat manusia yang mementingkan diri sendiri. No. 2, 3, dan 4 juga dapat disalahgunakan oleh mereka yang berpura-pura bermotifkan kebaikan umum padahal mereka hanya melayani ke-pentingan pribadi atau pandangan sempit mereka sendiri; karena itu disebutlah nilai-nilai dalam empat ayat berikutnya.
>
> ... Jika Anda mempertahankan hak, baik atas dasar ke-pentingan pribadi ataupun umum, mungkin hal itu terjadi lewat proses hukum, atau melalui tindakan mempertahankan diri sepanjang hal itu diizinkan oleh hukum. Tetapi dalam keadaan apa pun Anda tidak boleh mencari balasan yang lebih besar daripada kejahatan yang Anda derita. Paling jauh yang Anda bisa lakukan ialah meminta balasan setimpal, yaitu, kerugian setimpal dengan kerugian yang ditimpakan orang kepada Anda. Ini pun dapat memuaskan untuk menekan jiwa Anda yang cenderung untuk melakukan balas dendam. Tetapi cara yang ideal bukanlah dengan memuaskan kehausan Anda untuk membalas dendam, melainkan dengan mengikuti jalan yang lebih baik menuju kepada pendidikan kembali si penjahat

---

[558]Q., s. al-Syûrâ/42:39-43.

> kepada Anda itu atau rekon-siliasi kepadanya. .... Anda dapat mengambil langkah-langkah untuk mencegah terulangnya kejahatan, dengan cara fisik atau moral; dan cara moral yang paling baik ialah dengan mengubah kebencian menjadi persahabatan lewat sikap memaafkan dan cinta. Dalam hal ini, balasan atau ganjarannya (jika kita harus menggunakan istilah-istilah serupa itu), adalah agung secara tak terbatas, karena hal itu berarti memperoleh *ridlâ* Tuhan.[559]

Begitulah kutipan firman-firman Ilahi dan komentarnya oleh seorang penafsir yang ahli. Semoga hal itu cukup memberi gambaran tentang ide mengenai masyarakat *salaf* sebagai masyarakat etika, lebih daripada masya-rakat hukum saja, yaitu masyarakat yang harus dipandang sebagai yang telah benar-benar paham akan ajaran Kitab Suci dan telah sungguh-sungguh melaksanakannya.

---

[559] A. Yusuf Ali, hh. 1317-8, catatan 4580-4581.

jjjjjjjjjjjjjjj

PERTIMBANGAN KEMASLAHATAN DALAM MENANGKAP MAKNA DAN SEMANGAT KETENTUAN KEAGAMAAN:

Kasus Ijtihad ‘Umar ibn al-Khaththâb

BERKAITAN erat dengan pokok pembahasan tentang reaktualisasi ajaran-ajaran agama yang dibawakan oleh Bapak Munawir Syadzali ialah persoalan pertimbangan kemaslahatan atau kepentingan umum dalam usaha menang-kap makna dan semangat berbagai ketentuan keagamaan. Pertimbangan itu terlebih lagi berlaku berkenaan dengan ketentuan agama yang tercakup dalam pengertian istilah “syarî‘ah” sebagai hal yang mengarah kepada sistem hukum dalam masyarakat.

Dalam teori-teori dan metode baku pemahaman agama, hal tersebut dituangkan dalam konsep-konsep tentang *isti<u>h</u>sân* (mencari kebaikan), *istishlâ<u>h</u>* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum (*al-mashlahat al-‘âmmah*, *al-mashla-<u>h</u>at al-mursalah*) disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum (*‘umûm al-balwâ*).

Contoh klasik untuk tindakan mempertimbangkan kepentingan umum dalam menangkap makna semangat agama itu ialah yang dilakukan oleh Khalîfah II, ‘Umar ibn al-Khaththâb r.a., berkenaan dengan masalah tanah-tanah pertanian berserta garapan-garapannya yang baru dibebaskan oleh tentara Muslim di negeri Syam (Syria Raya, meliputi keseluruhan kawasan pantai timur Laut Tengah), Irak, Persia dan Mesir.

Pendirian ‘Umar untuk mendahulukan pertimbangan kepentingan umum yang menyeluruh, baik secara ruang (meliputi semua orang di semua tempat) maupun waktu (mencakup generasi sekarang dan masa datang) mula-mula mendapat tantangan hebat dari para sahabat Nabi, dipelopori antara lain oleh ‘Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn ‘Awf dan Bilâl (bekas mu’adzin yang sangat disayangi Nabi). Mereka ini berpegang teguh

kepada beberapa ketentuan (lahir) di beberapa tempat dalam al-Qur'ân dan dalam Sunnah atau praktik Nabi pada peristiwa pembebasan Khaybar (sebuah kota oase beberapa ratus kilometer utara Madînah), dari sekelompok orang Yahudi yang berkhianat. Tetapi, sebaliknya, sejak dari semula para sahabat Nabi yang lain, termasuk tokoh-tokoh seperti 'Utsmân ibn 'Affân dan 'Alî ibn Abî Thâlib (kedua-duanya kelak menjadi *Khalîfah*, berturut-turut yang ketiga dan keempat), sepe-nuhnya menyetujui pendapat 'Umar dan mendukung pelaksanaan-nya.

Pertikaian pendapat itu berlangsung panas selama berhari-hari di Madînah, sampai akhirnya dimenangkan oleh 'Umar dan kawan-kawan dengan argumen-argumen yang tepat, juga berdasarkan ketentuan-ketentuan Kitab Suci al-Qur'ân.

Dalam banyak hal 'Umar memang dikenal sebagai tokoh yang sangat bijaksana dan kreatif, bahkan jenius, tetapi juga penuh kontroversi. Tidak semua orang setuju dengan 'Umar, dari dahulu sampai sekarang. Kaum Syî'ah, misalnya, menolak keras ketokohan 'Umar, khususnya kalangan ekstrim (*al-ghulât*) dari mereka. Yang moderat pun masih melihat pada 'Umar hal-hal yang "me-nyimpang" dari agama. Atau, seperti dikatakan oleh seorang tokoh *'ulamâ'* Syî'ah, Mu<u>h</u>ammad al-<u>H</u>usayn Al-Kâshif al-Ghithâ', banyak tindakan 'Umar, seperti dalam kasus ia melarang nikah muth'ah, adalah semata-mata tindakan sosial-politik, yang tidak ada sangkut pautnya dengan masalah keagamaan (*madanîyan lâ dinîyan*).[560]

Untuk memperoleh gambaran yang hidup dan langsung tentang ijtihad 'Umar dan kemelut yang ditimbulkannya di Madînah selama berhari-hari itu, di bawah ini disajikan terjemahan dari dua penuturan oleh dua orang ahli. Tanpa membuat rumusan teoritik yang abstrak, dari kedua penuturan itu dapat kita tarik inspirasi untuk melihat dan memecahkan berbagai masalah kita sendiri sekarang, sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu, sama dengan tantangan yang dihadapi dan diselesaikan oleh 'Umar.

Yang pertama dari kedua penuturan itu berjudul *Dari Celah Fiqh 'Umar di Bidang Ekonomi dan Keuangan*, oleh al-Ustâdz al-Bahî al-Khûlî,[561] sebagai berikut:

Berita-berita telah sampai kepada 'Umar r.a. dengan membawa kabar gembira tentang telah terbebaskannya Syam, Irak dan negeri Khusru (Persia), dan ia

---

[560] Mu<u>h</u>ammad al-<u>H</u>usayn Al Kâshif al-Ghithâ', *Ashl al-Syî'ah wa Ushûluhâ* (Beirut: Mu'assasat al-A'lâmî, 1982), h. 101.

[561] Al-Bahî al-Khûlî, "Min fiqh 'Umar fî al-lqtishâd wa a-Mâl", dalam majalah al-Muslimûn (Damaskus), No. 4, Jumâdâ al-Akhirah, 1373 H/Februari, 1954, hh. 55-59.

mendapati dirinya berhadapan dengan persoalan ekonomi yang rumit.... Harta benda musuh, yang terdiri dari emas, perak, kuda dan ternak telah jatuh sebagai harta rampasan perang (*ghanîmah*) di tangan bala tentara yang menang dengan pertolongan Allah.... Dan tanah-tanah pertanian mereka pun termasuk dalam penguasaan tentara itu.

Berkenaan dengan harta (yang bergerak), 'Umar telah melaksanakan hukum Allah mengenainya. Dia ambil seperlimanya, dan membagi-bagikan empat perlima lainnya kepada masing-masing anggota tentara sebagai pelaksanaan firman Allah Ta'âlâ:

واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كلّ شيء قدير (الأنفال/8: 41)

"Dan ketahuilah olehmu sekalian bahwa apa pun yang kamu peroleh sebagai rampasan perang dari sesuatu (harta kekayaan) itu maka seperlimanya adalah untuk Allah dan untuk Rasul, kaum kerabat (dari Nabi), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan *ibn sabîl* (orang terlantar di perjalanan), jika kamu sekalian benar-benar beriman kepada Allah dan kepada apa yang telah Kami turunkan (al-Qur'ân) atas hamba Kami (Muhammad) pada hari penentuan, yaitu hari ketika kedua golongan manusia (Muslim dan Musyrik) bertemu (dalam peperangan, yakni, Perang Badar). Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.[562]

Tetapi berkenaan dengan tanah-tanah pertanian itu, 'Umar berpendapat lain. Pendiriannya ialah tanah-tanah itu harus disita, dan tidak dibagi-bagikan, lalu dibiarkan seolah-olah tanah-tanah itu kepunyaan negara di tangan para pemilik (aslinya setempat) yang lama, kemudian mereka ini dikenakan pajak (*kharâj*), dan hasil pajak itu dibagi-bagikan kepada keseluruhan orang-orang Muslim setelah disisihkan dari gaji tentara yang ditempatkan di pos-pos pertahanan (*al-thughûr*, seperti Bashrah dan Kûfah di Irak) dan negeri-negeri yang terbebaskan.

Namun kebanyakan para sababat menolak kecuali jika tanah-tanah itu dibagikan di antara mereka karena tanah-tanah itu adalah harta-kekayaan yang dikaruniakan Allah sebagai rampasan (*fay'*) kepada mereka.

Adapun titik pandangan 'Umar ialah negeri-negeri yang dibebaskan itu memerlukan tentara pendudukan yang tinggal di sana, dan tentara itu tentulah memerlukan ongkos. Maka jika tanah-tanah pertanian itu habis dibagi-bagi, lalu bagaimana tentara pendudukan itu mendapatkan logistik mereka?'.... Demikian itu, ditambah lagi bahwa Allah tidak menghendaki harta kekayaan hanya berkisar atau menjadi sumber rejeki kaum kaya saja.

---

[562]Q., s. al-Anfâl/8:41.

mmmmmmmmmmmmmmmmm

Jika habis dibagi-bagi tanah-tanah pertanian yang luas di Syam, Mesir, Irak dan Persia kepada beberapa ribu sahabat, maka menumpuklah kekayaan di tangan mereka, dan tidak lagi tersisa sesuatu apa pun untuk mereka yang masuk Islam kelak kemudian hari sesudah itu. Sehingga terjadilah adanya kekayaan yang melimpah di satu pihak, dan kebutuhan (kemiskinan) yang mendesak di pihak lain.... Itulah keadaan yang hati nurani `Umar tidak bisa menerimanya.

Tetapi dalil dari Kitab dan Sunnah berada di pihak mereka yang menentang pendapat 'Umar, yang terdiri dari mereka yang menghendaki kekayaan yang memang halal dan telah dikaruniakan Tuhan kepada mereka itu. Mereka ini mengajukan argumen kepa-danya bahwa harta kekayaan itu adalah *fay'* (jenis harta yang diper-oleh dari peperangan), dan tanah rampasan serupa itu telah pernah dibagi-bagikan Rasul *'alayh-i al-salâm* sebelumnya, dan beliau (Ra-sul) tidak pernah melakukan sesuatu seperti yang ingin dilakukan 'Umar. Terutama Bilâl r.a. sangat keras terhadap 'Umar, dan memelopori gerakan oposisi sehingga menyesakkan dada 'Umar dan menyusahkannya, sehingga karena susah dan sedihnya itu 'Umar mengangkat kedua tangannya kepada Tuhan dan berseru, "Oh Tuhan, lindungilah aku dari Bilâl dan kawan-kawan." Akhirnya memang Tuhan melindunginya dari Bilâl dan kawan-kawan dengan paham keagamaannya yang mendalam, yang mene-ranginya dengan suatu cahaya dari celah baris-baris dalam Kitab Suci, dan dengan argumen yang unggul, yang semua golongan tunduk kepada kekuatannya.

Begitulah 'Umar yang suatu saat berkata kepada sahabat-sahabatnya yang hadir bahwa Sa'd ibn Abî Waqqâs menulis surat kepadanya dari Irak bahwa masyarakat (tentara Muslim) yang ada bersama dia telah memintanya untuk membagi-bagi harta rampasan di antara mereka dan tanah-tanah pertanian yang dikaruniakan Allah kepada mereka sebagai rampasan juga. (Kemudian terjadi dialog berikut):

Sekelompok dari mereka berkata: "Tulis surat kepadanya dan hendaknya ia membagi-bagikan tanah itu antara mereka."

'Umar: "Lalu bagaimana dengan orang-orang Muslim yang datang kemudian sesudah itu, yang akan mendapati tanah-tanah telah habis terbagi-bagikan, terwariskan dari orang-orang tua serta telah terkuasai?... Ini bukanlah pendapat yang benar."

'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Awf: "Lalu apa pendapat yang benar?... Tanah-tanah itu tidak lain daripada sesuatu yang dikaruniakan Tuhan kepada mereka sebagai rampasan"! 'Umar: "Memang seperti yang kau katakan.... Tapi aku tidak melihatnya begitu.... Demi Tuhan, tiada lagi suatu negeri akan dibebaskan sesudahku melainkan mungkin akan menjadi beban atas

nnnnnnnnnnnnnnnn

orang-orang Muslim.... Jika tanah-tanah pertanian di Irak dan Syam dibagi-bagikan, maka dengan apa biaya pos-pos pertahanan ditutup, dan apa yang tersisa bagi anak turun dan para janda di negeri ini dan di tempat lain dari kalangan penduduk Syam dan Irak?"

Orang banyak: "Bagaimana mungkin sesuatu yang dikaruniakan Tuhan kepada kami sebagai harta rampasan dengan perantaraan pedang-pedang kami akan engkau serahkan kepada kaum yang belum ada dan belum bersaksi, serta kepada anak-cucu mereka turun-temurun yang belum ada?"

'Umar (dalam keadaan bingung dan termangu): "Ini adalah suatu pendapat".

Orang banyak: "Bermusyawarahlah"!

Maka 'Umar pun bermusyawarah dengan kaum *Muhâjirîn* yang terkemuka, yang memiliki kepeloporan dan keperintisan yang mendalam dalam Islam:

'Abd al-Rahmân ibn 'Awf: "Aku berpendapat hendaknya kau bagi-bagikan kepada mereka itu hak-hak mereka". 'Alî ibn Abî Thâlib: "Tapi pendapat yang benar ialah pendapatmu, wahai Amîr al-Mu'minîn!"

Al-Zubayr ibn al-'Awwâm: "Tidak! Sebaliknya, apa yang dikaruniakan Tuhan kepada kita sebagai rampasan dengan pedang kita itu harus dibagi-bagi".

'Utsmân ibn 'Affân: "Pendapat yang benar ialah yang dikemukakan 'Umar".

Bilâl: "Tidak! Demi Tuhan, sebaliknya kita harus melaksanakan hukum Tuhan terhadap harta yang dikaruniakan sebagai rampasan kepada hamba-hamba-Nya yang beriman".

Thalhah: "Aku berpendapat bahwa yang benar ialah yang dianut 'Umar".

Al-Zubayr: "Ke mana kalian, wahai kaum, hendak pergi dari Kitab Allah"?

'Abd Allâh ibn 'Umar: "Teruskan, wahai Amîr al-Mu'minîn, dengan pendapatmu itu. Sebab aku harap bahwa di situ ada kebaikan bagi umat ini".

Bilâl (berteriak dan marah): "Demi Tuhan, tidak berlaku di umat ini kecuali apa yang telah ditentukan Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya s.a.w.".

'Umar (dalam keadaan sesak dada dan sedih): "Oh Tuhan, lindungilah aku dari Bilâl dan kawan-kawan".

Pertengkaran itu memuncak selama tiga hari, dan kegaduhan orang banyak sekitar masalah itu pun menjadi-jadi. 'Umar berpikir untuk

memper-luas musyawarahnya keluar kalangan *Muhâjirîn* sehingga mencakup para pemuka Anshar (*Anshâr*), dan dipanggillah oleh 'Umar sepuluh orang dari mereka, lima orang dari suku al-'Aws dan lima orang dari suku al-Khazraj, kemudian ia berpidato di depan mereka dengan pernyataan yang indah dan bijaksana: ('Umar membaca *hamdalah* dan memuji Tuhan sesuai dengan yang patut bagi-Nya, kemudian berkata),

"Aku tidak bermaksud mengejutkan kalian kecuali hendaknya kalian menyertaiku dalam amanat mengenai urusan kalian yang dibebankan kepadaku. Sebab aku hanyalah salah seorang saja dari antara kalian.... Dan kalian hari ini hendaknya membuat keputusan dengan benar siapa saja yang hendak berbeda pendapat denganku, silahkan ia berbeda, dan siapa saja yang hendak bersepakat denganku, silahkan ia bersepakat…. Aku tidaklah ingin kalian mengikuti begitu saja hal yang menjadi kecenderunganku ini. Di tangan kalian ada Kitab Allah yang menyatakan kebenaran…. Dan demi Tuhan, kalau aku pernah menyatakan suatu perkara yang kuinginkan, aku tidak menginginkannya kecuali kebenaran."

Kaum *Anshâr*: "Bicaralah, dan kami semua akan mendengarkan, wahai Amîr al-Mu'minîn".

'Umar: "Kalian telah mendengar pembicaraan mereka, kelompok yang menuduhku berbuat zalim berkenaan dengan hak-hak mereka. Aku benar-benar berlindung kepada Allah dari melakukan kezaliman.... Jika aku telah berbuat zhalim kepada mereka berkenaan dengan sesuatu yang menjadi milik mereka dan aku memberikannya kepada orang lain, maka benar-benar telah celakalah diriku.... Tetapi aku melihat tidak ada lagi sesuatu (negeri) yang dibebaskan sesudah negeri Khusru (Persia), dan Allah pun telah merampas untuk kita harta kekayaan mereka dan tanah-tanah pertanian mereka. Maka aku bagi-bagikan semua kekayaan (yang bergerak) kepada mereka yang berhak, kemudian aku ambil seper-limanya, dan aku atur menurut aturan tertentu, dan aku sepenuhnya bertanggungjawab atas pengaturan itu.... Tetapi aku berpendapat untuk menguasai tanah-tanah pertanian dan aku kenakan pajak atas para penggarapnya, dan mereka berkewajiban memba-yar *jizyah* sebagai *fay'* untuk orang-orang Muslim, untuk tentara yang berperang serta anak keturunan mereka, dan untuk generasi yang datang kemudian.... Tahukah kalian pos-pos pertahanan itu? Di sana harus ada orang-orang yang tinggal menetap. Tahukah kalian, negeri-negeri besar seperti Syam, al-Jazîrah (Lembah Meso-potamian), Kûfah, Bashrah dan Mesir? Semuanya itu harus diisi dengan tentara dan disediakan perbekalan untuk mereka. Dari mana mereka mendapat perbekalan itu jika semua tanah pertanian telah habis dibagi-bagi?"

pppppppppppppppp

Semua yang hadir: “Pendapat yang benar ialah pendapatmu. Alangkah baiknya apa yang kau katakan dan lihat itu. Jika pos-pos pertahanan dan kota-kota itu tidak diisi dengan personel-personel, serta disediakan perbekalan bagi mereka, maka tentulah kaum kafir akan kembali ke kota-kota mereka”.

Kemudian terlintas dalam benak ‘Umar suatu cahaya seperti biasanya jika kebenaran datang ke lisan dan hatinya, lalu berkata: “Sungguh telah kudapatkan argumen dalam Kitab Allah,

ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء
منكم وماآتاكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا واتّقوا الله إنّ
الله شديد العقاب.

Sesuatu apa pun yang dikaruniakan Allah sebagai harta rampasan untuk Rasul-Nya dari penduduk negeri-negeri (yang dibebaskan) adalah milik Allah, Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang terlantar dalam perjalanan, agar supaya tidak berkisar di antara orang-orang kaya saja dari kamu. Maka apa pun yang diberikan Rasul kepadamu sekalian hendaklah kamu ambil, dan apa pun yang Rasul melarangnya untuk kamu hendaklah kamu hentikan. Dan bertaqwalah kamu sekalian kepada Allah, sesungguhnya Allah itu keras dalam siksaan”.

“Selanjutnya”, kata ‘Umar, “Allah berfirman,

للفقراء المهاجرين الّذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من
الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون.

‘Dan bagi orang-orang miskin dari kalangan *Muhâjirîn* yang diusir dari rumah-rumah dan harta kekayaan mereka, guna mencari kemurahan Allah dan *Ridlâ*-Nya, serta membantu Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar.’”

“Kemudian”, kata ‘Umar lagi, “Allah tidak rela sebelum Dia mengikutsertakan orang-orang lain dan berfirman,

والّذين تبوّئو الدار والإيمان من قبلهم يحبّون من هاجر إليهم ولا
يجدون في صدورهم حاجة ممّا أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم
خصاصة ومن يوق شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون.

Dan mereka (kaum *Ansâr*) yang telah bertempat tinggal di negeri (Madînah) serta beriman sebelum (datang) mereka (kaum *Muhâjirîn*); mereka itu mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka, dan tidak mendapati dalam dada mereka

qqqqqqqqqqqqqqqq

keinginan terhadap apa yang diberikan kepada orang-orang yang berhijrah itu, babkan mereka lebih mementingkan orang-orang yang berhijrah itu daripada diri mereka sendiri meskipun kesusahan ada pada mereka. Barangsiapa yang terhindar dari kekikiran dirinya sendiri, maka mereka itulah orang-orang yang bahagia".

"Firman ini", jelas 'Umar, "khusus tentang kaum *Anshâr*. Kemudian Allah tidak rela sebelum menyertakan bersama mereka itu orang-orang lain (dari generasi mendatang), dan berfirman,

والّذين جاءو من بعدهم يقولون ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الّذين سبقونا

بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاّ للّذين آمنوا ربّنا إنّك رؤوف رحيم

(الحشر/59: 7-10)

Dan orang-orang yang muncul sesudah mereka (*Muhâjirîn* dan *Anshâr*) itu semuanya berdo'a: 'Oh Tuhan kami, ampunilah kami dan saudara-saudara kami yang telah mendahului kami dalam beriman, dan janganlah ditumbuhkan dalam hati kami perasaan dengki kepada sekalian mereka yang beriman itu. Oh Tuhan, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun dan Maha Penyayang".[563]

"Ayat ini", kata 'Umar, "secara umum berlaku untuk semua orang yang muncul sesudah mereka (kaum *Muhâjirîn* dan *Anshâr*) itu, sehingga harta rampasan (*fay'*) adalah untuk mereka semua. Maka bagaimana mungkin kita akan membagi-baginya untuk mereka (tentara yang berperang saja), dan kita tinggalkan mereka yang datang belakangan tanpa bagian? Kini menjadi jelas bagiku perkara yang sebenarnya." (Demikian 'Umar).

Para pembahas dapat menarik kesimpulan dari pendirian 'Umar itu tentang banyak hukum sosial dan ekonomi. Di situ kita dapat melihat 'Umar sangat cermat memperhatikan agar harta kekayaan tidak menumpuk hanya di tangan sekelompok orang-orang kaya saja. Sebab penyerahan pemilikan atas berpuluh-puluh juta hektar tanah pertanian di Irak, Syam, Persia dan Mesir kepada sekelompok tentara dan bawahannya akan membentuk sejumlah orang kaya yang pada mereka terdapat harta benda melimpah ruah, dengan peredarannya pun terpusat kepada mereka saja. Hal itu akan membawa dampak sosial dan moral yang akibatnya tidak terpuji.

Di dalamnya kita melihat 'Umar memandang harta sebagai hak semua orang dan menempuh kebijaksanaan yang memperhitungkan kemaslahatan generasi mendatang. Itu adalah pandangan yang cermat

---

[563]Q., s. al-Hasyr/59:7-10.

dan mendalam, yang dalam al-Qur'ân diketemukan sandaran yang sangat kuat.

Di dalamnya juga terdapat tindakan sejenis nasionalisasi tanah-tanah pertanian atau yang mendekati itu, yaitu ketika ia mencegah sekelompok orang-orang Muslim sezamannya dari menguasai tanah-tanah yang dikaruniakan Tuhan sebagai harta rampasan (*fay'*), dan ia tidak bergeser dari pendapatnya untuk menjadikan tanah-tanah itu milik negara, yang dari hasil pajaknya ia membuat anggaran untuk tentara, dan dengan hasil itu pula ia menanggulangi kesulitan-kesulitan di masa depan.

Di dalamnya juga terdapat banyak hal yang lain, berupa pandangan-pandangan finansial dan ekonomi yang menunjukkan luas-nya ufuk dan keluwesan pemikiran serta daya cakup Islam yang *hanîf* (secara alami selalu mencari yang benar dan baik) terhadap masalah-masalah yang pelik. Semoga Allah memberi kita petunjuk untuk menggali dari agama kita berbagai kekayaan, hal-hal mendasar dan hakiki.

Penuturan kedua berjudul "Bagaimana Para Sababat Nabi Menggunakan Akal Mereka untuk Memahami al-Qur'ân", oleh Dr. Ma'rûf al-Dawâlîbî:[564]

Barangkali di antara banyak masalah ijtihad dan kejadian yang muncul di zaman para sababat setelah wafat Nabi, yang paling menonjol ialah masalah pembagian tanah-tanah (pertanian) yang telah dibebaskan oleh tentara (Islam) melalui peperangan di Irak, Syam (Syria) dan Mesir.

Telah terdapat nash al-Qur'ân yang menyebutkan dengan jelas tanpa kesamaran sedikit pun di dalamnya bahwa seperlima harta rampasan (perang) harus dimasukkan ke *bayt al-mâl*, dan harus diperlakukan sesuai dengan pengarahan yang ditentukan oleh ayat suci. Allah telah berfirman dalam Surah al-Anfâl:

واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى

واليتامى والمساكين وابن السبيل.... (الأنفال/8: 41)

"Dan ketahuilah olehmu sekalian bahwa apa pun yang kamu rampas (dalam perang) dari sesuatu (harta) maka seperlimanya adalah untuk Allah, Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang yang terlantar dalam perjalanan (*ibn al-sabîl*)...".[565]

---

[564]Ma'rûf al-Dawâlîbî, "Kayf-a ista'mal-a al-sha<u>h</u>âbah 'uqûla-hum fî fahm al-Qur'ân", dalam majalah *al-Muslimûn* (Damaskus), No. 7, Rabî' al-Tsânî 1375 H./Tashrîn al-Tsânî (November) 1955, hh. 43-47.

[565]Lihat catatan 3.

ssssssssssssssss

Sedangkan yang empat perlima selebihnya maka dibagi sama antara mereka yang merampas (dalam perang) itu, sebagai pengamalan ketentuan yang bisa dipahami dari ayat suci tersebut dan praktik Nabi s.a.w. ketika beliau membagi (tanah pertanian) Khaybar kepada para tentara.

Maka, sebagai pengamalan al-Qur'ân dan al-Sunnah, datanglah pa-ra perampas (harta rampasan perang) itu kepada 'Umar ibn al-Khaththâb, dan meminta agar ia mengambil seperlima daripadanya untuk Allah dan orang-orang yang disebutkan dalam ayat (dimasukkan dalam *bayt al-mâl*), kemudian membagi sisanya kepada mereka yang telah merampasnya dalam perang. Kemudian terjadi dialog berikut:

Kata 'Umar: "Lalu bagaimana dengan orang-orang Muslim yang datang kemudian? Mereka mendapati tanah-tanah pertanian beserta garapannya telah habis terbagi-bagi, dan telah pula terwariskan turun-temurun dan terkuasai? Itu bukanlah pendapat (yang baik).

'Abd al-Rahmân ibn 'Awf, menyanggah 'Umar: "Lalu apa pendapat (yang baik)? Tanah pertanian dan garapannya itu tidak lain adalah harta rampasan yang diberikan Allah kepada mereka"!

'Umar menjawab: "Itu tidak lain adalah katamu sendiri, dan aku tidak berpendapat begitu. Demi Tuhan, tidak akan ada lagi negeri yang dibebaskan sesudahku yang di situ terdapat kekayaan besar, bahkan mungkin akan menjadi beban atas orang-orang Muslim. Jika aku bagi-bagikan tanah-tanah di Irak beserta garapannya, ta-nah-tanah di Syam beserta garapannya, maka dengan apa pos-pos pertahanan akan dibiayai? Dan apa yang tersisa untuk anak cucu dan janda-janda di negeri itu dan di tempat lain dari kalangan penduduk Syam dan Irak"?

Orang pun banyak berkumpul sekitar 'Umar, dan mereka semua berseru: "Apakah engkau akan memberikan sesuatu yang oleh Allah diberikan untuk kami dengan perantaraan pedang-pedang kami kepada kaum yang belum ada dan belum bersaksi? Dan kepada anak-anak mereka itu serta cucu-cucu mereka yang belum ada"?

Namun 'Umar tak bergeming kecuali berkata: "Itulah pendapatku."

Mereka menyahut: "Bermusyawarahlah!"

Maka 'Umar pun bermusyawarah dengan kaum *Muhâjirîn* yang terkemuka, dan mereka ini berselisih pendapat. 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf berpendapat agar diberikan kepada para tentara itu apa yang telah menjadi hak mereka. Sedangkan pendapat 'Uts-mân, 'Alî, Thalhah dan Ibn 'Umar sama dengan pendapat 'Umar.

ttttttttttttttt

Kemudian 'Umar memanggil sepuluh orang dari golongan *Anshâr*, lima orang dari suku al-'Aws dan lima orang dari suku al-Khazraj, terdiri dari para pembesar dan petinggi mereka. Setelah mereka berkumpul, 'Umar membaca *ḫamdalah* dan memuji Tuhan, kemudian berkata (penuturan al-Dawâlibî ini tidak jauh berbeda dengan al-Khulî di atas):

"Aku tidak bermaksud mengejutkan kalian kecuali hendaknya kalian menyertaiku dalam amanatku dan dalam urusan kalian yang dibebankan kepadaku. Sebab aku hanyalah salah seorang saja dari kalian, dan kalian hari ini hendaknya membuat keputusan dengan benar: siapa saja yang hendak berbeda pendapat dengan aku, silahkan ia berbeda, dan siapa saja yang hendak bersepakat dengan aku, silahkan ia bersepakat. Aku tidaklah ingin kalian mengikuti begitu saja hal yang menjadi kecenderunganku ini. Di tangan kalian ada Kitab Allah yang menyatakan kebenaran. Dan demi Tuhan, kalau aku pernah menyatakan suatu perkara yang kuingin-kan, aku tidak menginginkannya kecuali kebenaran".

Semuanya serentak berkata: "Bicaralah, dan kami semua akan mendengarkan, wahai Amîr al-Mu'minîn."

Dan mulailah 'Umar berbicara:

"Kalian telah mendengar pembicaraan mereka, kelompok yang menuduh aku berbuat zalim berkenaan dengan hak-hak mereka. Aku benar-benar berlindung kepada Allah dari melakukan kezaliman. Jika aku telah berbuat zalim kepada mereka berkenaan dengan sesuatu yang menjadi milik mereka dan aku berikan kepada orang lain, maka benar-benar telah celakalah diriku. Tetapi aku melihat tidak ada lagi sesuatu (negeri) yang dibebaskan sesudah negeri Khusru (Raja Persia), dan Allah pun telah merampas untuk kita harta kekayaan mereka dan tanah-tanah pertanian mereka, garapan-garapan mereka, maka aku bagi-bagikan semua kekayaan (yang bergerak) kepada mereka yang berhak, kemudian aku ambil seperlimanya, dan aku atur menurut aturan tertentu, dan aku sepenuhnya bertanggungjawab atas pengaturan itu. Tetapi aku berpendapat untuk menguasai tanah-tanah pertanian beserta garapan-garapannya, dan aku terapkan pajak atas para penggarap tanah-tanah itu, dan mereka berkewajiban membayar jizyah sebagai *fay'* untuk orang-orang Muslim, baik yang berperang maupun anak keturunan mereka, dan untuk generasi yang kemudian. Tahukah kalian pos-pos pertahanan itu? Di sana harus ada orang-orang yang tinggal menetap. Tahukah kalian, kota-kota besar seperti (di) Syam, al-Jazîrah (Mesopotamia), Kûfah, Bashrah dan Mesir? Semuanya itu memerlukan tentara untuk mempertahankan dan biaya besar untuk mereka. Dari mana mereka

diberi biaya itu jika semua tanah pertanian dan garapannya telah habis dibagi-bagi"?

Serentak semuanya menjawab: "Pendapat yang benar ialah pendapatmu. Alangkah baiknya apa yang kau katakan dan lihat itu. Jika pos-pos pertahanan dan kota-kota itu tidak diisi dengan personel-personel, serta disediakan bagi mereka kebutuhan-kebutuhan mereka, maka tentulah kaum kafir akan kembali ke kota-kota mereka" .

Kata Mu'âdz kepada 'Umar: "Jika engkau sampai membagi-baginya, maka akan terjadilah kekayaan yang amat besar berada di tangan kelompok orang tertentu, kemudian mereka akan mati, lalu harta itu akan bergeser ke tangan satu orang, baik laki-laki atau pun perempuan, dan sesudah mereka itu muncul generasi yang benar-benar melihat adanya kebaikan pada Islam —yaitu mereka mendapati dalam Islam suatu keuntungan—namun mereka tidak mendapatkan apa-apa. Karena itu carilah sesuatu yang menguntungkan baik generasi pertama maupun generasi akhir."

Sungguh menakjubkan pernyataan Mu'âdz itu: Jika tanah-tanah pertanian itu dibagi habis, maka terjadilah kekayaan amat besar pada kelompok tertentu, dan kalau mereka ini semuanya telah tiada, kekayaan itu akan pindah ke tangan satu-dua orang, sehingga orang-orang (dari kalangan penduduk setempat) yang muncul sesudah itu dan memeluk Islam tidak lagi mendapatkan sesuatu apa pun! Alangkah cemerlang pernyataannya itu!

Dengan pernyataannya itu, Mu'âdz seolah-olah hendak menentang banyak orang sebagaimana kaum sosialis sekarang menentang para tuan tanah agar jangan sampai tanah yang luas milik Tuhan itu jatuh ke tangan hanya satu-dua orang, baik pria maupun wanita, yang dengan pemilikan ta-nah itu orang tersebut memetik buah kerja keras sejumlah besar para pekerja petani untuk dinikmati sendiri tanpa disertai kalangan manusia lainnya.

Para sahabat Nabi itu terus melakukan pembicaraan sesama mereka selama beberapa hari. Mereka yang berpendapat harus dibagi-bagi, berargumentasi dengan praktik Nabi saw dalam membagi-bagikan tanah Khaybâr di antara para tentara yang membebaskannya, dan dengan firman Allah:

واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل.... (الأنفال/8: 41)

vvvvvvvvvvvvvvv

Ketahuilah bahwa apa pun dari sesuatu (kekayaan) yang kamu rampas dalam peperangan maka seperlimanya adalah untuk Allah, Rasul, para kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang terlantar di perjalanan….[566]

Karena ayat itu hanya mengemukakan ketentuan untuk menyisihkan seperlima saja dari kekuasaan para tentara pelaksana rampasan dalam perang dan menyerahkannya kepada *bayt al-mâl* untuk digunakan bagi keperluan pihak-pihak yang berhak yang tersebutkan dalam ayat itu, sedangkan ayat itu tidak memberi ketentuan apa-apa tentang bagian yang empat perlima lagi, maka 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Awf berkata kepada 'Umar: "Tanah-tanah pertanian dan garapannya itu tidak lain ialah harta yang dirampaskan oleh Tuhan untuk mereka, yakni harta yang diberikan Tuhan kepada mereka dari musuh.

Sedangkan 'Umar, dalam menjawab 'Abd al-Rahmân atas argumennya itu, menyatakan: "Itu tidak lain hanyalah pendapatmu, dan aku tidak berpendapat begitu. Demi Tuhan, tidak ada lagi sesudahku negeri yang dibebaskan yang di situ terdapat kekayaan yang besar, bahkan mungkin akan menjadi beban atas orang-orang Muslim. Maka jika aku bagi habis tanah Irak dan garapannya, juga tanah Syam dan garapannya, maka bagaimana membiayai pos-pos pertahanan? Dan apa yang tersisa untuk anak keturunan dan janda-janda di negeri itu dan di tempat lain dari kalangan penduduk Syam dan Irak?"

'Umar terus melakukan musyawarah dan pembahasan. Banyak orang berargumentasi untuk melakukan pembagian sesuai dengan pengertian lahir nash-nash, dan 'Umar berargumentasi untuk tidak melakukan pembagian demi kemaslahatan masyarakat Muslim sendiri. Seolah-olah 'Umar membeda-kan antara apa yang dilaksanakan Nabi saw di tanah-tanah pertanian Khaybâr yang kecil pada permulaan Islam yang dituntut oleh kemaslahatan masyarakat Muslim saat itu tanpa menyimpang darinya, dan tanah-tanah pertanian lembah yang subur di lrak, Mesir dan Syam, yang seandainya diterapkan di sana apa yang dipraktikkan Rasulullah di tanah-tanah pertanian Khaybâr itu maka tentu masyarakat Muslim akan kehilangan kemaslahatannya.

Orang banyak tetap saja pada pendirian mereka, sampai akhirnya 'Umar datang dan menyatakan: "Aku telah mendapatkan argumentasi terhadap mereka dengan bagian akhir dari ayat-ayat al-<u>H</u>asyr".

Di situ Tuhan merinci mereka yang berhak atas harta rampasan perang dengan firman-Nya: "Sesuatu (harta kekayaan) yang diberikan Tuhan sebagai rampasan perang untuk Rasul-Nya dari penduduk negeri

---

[566] *Ibid.*

wwwwwwwwwwwwwwww

adalah milik Tuhan, Rasul, para kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan *ibn al-sabîl*, agar supaya harta itu tidak berkisar di antara orang-orang kaya saja dari antara kamu...". Maksudnya, supaya harta rampasan itu tidak berputar di kalangan para orang kaya saja tanpa ikut sertanya para fakir-miskin, sampai dengan firman Allah Ta'âlâ: "Bagi orang-orang miskin para *Muhâjirîn* yang diusir dari rumah-rumah dan harta benda mereka", terus ke firman-Nya, "Dan mereka yang telah menetap di negeri (Madînah) dan beriman sebelum (datang) mereka (*Muhâjirîn*) itu….", serta diakhiri dengan firman, "Dan mereka yang datang sesudah mereka itu...".[567]

Kemudian kata 'Umar: "Aku tidak melihat ayat ini melainkan meliputi semua orang sampai termasuk pula seorang penggembala kampung Kidâ'." Lalu 'Umar berseru kepada orang banyak itu: "Apakah kalian menghendaki datangnya generasi belakangan tanpa mendapatkan sesuatu apa pun? Lalu apa yang tersisa untuk mereka sepeninggal kalian itu? Kalau tidak karena generasi kemudian itu, tidaklah ada suatu negeri yang dibebaskan melainkan pasti aku bagi-bagikan sebagaimana Rasulullah s.a.w. telah membagi-bagikan tanah Khaybar".[568]

---

[567]Lihat catatan 4.

[568]Diambil dari *Kitâb al-Huqûq al Madanîyah* (Kitab Hak-hak Sipil) oleh al-Zarqâ, halaman 76. Al-Zarqâ telah menjabarkan ayat *ghanîmah* (harta rampasan perang) dalam Q., s. al-Anfâl/8:41, "Dan ketahuilah olehmu sekalian bahwa apa pun dari sesuatu (harta kekayaan) yang kamu rampas dalam peperangan maka sesungguhnya seperlima daripadanya adalah untuk Allah dan untuk Rasul, para kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang dalam perjalanan." Kata al-Zarqâ, "Sebenarnya ayat suci itu menentukan pembelanjaan seperlima dari harta rampasan itu untuk urusan umum, dan Sunnah menjelaskan tindakan Nabi ten-tang cara membagikan sisanya (yang empat perlima) kepada para anggota mereka yang merebut harta rampasan itu. Kemudian datang ayat *fay'* dalam surah al-Hasyr/59:7-10, yang mengatakan, 'Apa pun yang diberikan Tuhan bahwa harta *fay'* kepada Rasul-Nya.…' yang ayat itu memberi kejelasan bahwa harta *fay'* harus dimanfaatkan oleh orang-orang Muslim secara keseluruhan, baik yang sekarang maupun yang bakal datang, dan tidak hanya terbatas untuk para pejuang pembebas saja, melainkan semuanya harus ditempatkan di bawah *bayt al-mâl*. Beda antara *ghanîmah* dan *fay'* dalam istilah *Syar'î* ialah bahwa *ghanîmah* harta yang diram-pas dari musuh dengan kekuatan senjata, sedangkan *fay'* adalah harta yang ditinggalkan musuh karena ketakutan, atau yang mereka bayarkan karena terpaksa dan kalah, dan tidak diperoleh dari musuh itu dengan pengerahan kavaleri atau pun komando tentara dalam medan peperangan. Karena itu *fay'* meliputi pula pungutan-pungutan yang dibebankan kepada mereka seperti *jizyah* atas pribadi-pribadi dan pajak (*kharâj*) atas bumi. Telah terbukti dalam Sunnah ketika Nabi s.a.w. membebaskan Khaybâr, yang dibebaskan dengan kekerasan, bukan dengan jalan damai, dan penduduk Yahudinya yang terperangi itu meninggalkannya atas dasar hukum pelarian diri, maka tanah-tanah pertanian mereka itu dianggap termasuk *fay'*, dan Nabi mengambil separohnya-sebelum seperlimanya—kemudian ditinggalkan untuk para pengawas dan penghuni setempat, kemudian beliau bagi-bagi-kan sisanya kepada para tentara pembebas." Kemudian *al-Ustâdz* menuturkan kisah pembebasan Lembah Irak (Mesopotamia), dan menafsirkn pendirian 'Umar yang bijaksana dalam membedakan antara harta rampasan perang yang bergerak dari tanah-tanah pertanian, bahwa sesungguhnya "ia justru berpegang

Demikianlah 'Umar memutuskan untuk menyita tanah-tanah pertanian itu dan tidak membagi-bagikannya kepada tentara pembebas, dan membiar-kan tanah-tanah itu tetap berada di kalangan para penduduk penggarap yang dari hasilnya mereka membayar pajak untuk dibelanjakan bagi kemaslahatan masyarakat Muslim pada umumnya, dan orang-orang Muslim pun kemudian bersepakat dengan 'Umar.

Jelaslah tindakan bijaksana dari 'Umar r.a. yang menyimpang dari tindakan Rasulullah s.a.w. bukanlah berarti peniadaan suatu Sunnah yang tetap yang dibawa oleh Nabi s.a.w., melainkan justru berpegang teguh kepada Sunnah itu dengan dalil-dalil berbagai nash yang mengikuti kemaslahatan umum. Jika Rasulullah membagi-bagi antara orang-orang Muslim harta rampasan perang yang terdiri dari tanah-tanah pertanian pada waktu itu tanpa menyisakan untuk generasi yang datang kemudian, maka hal itu ialah karena masalah zaman menghendaki hal demikian sesuai dengan situasi yang ada, khususnya untuk menolong nasib orang-orang miskin *Muhâjirîn* dari Makkah yang diusir dari tempat-tempat kediaman dan harta kekayaan mereka. Dan jika 'Umar tidak membagi-bagikannya, maka hal itu pun karena kemaslahatan saat itu, sebagaimana ia sendiri telah menjelaskannya, menghendaki kebijak-sanaan demikian itu.

Itulah sebabnya al-Qâdlî Abû Yûsuf berkata: "Pendapat yang dianut 'Umar r.a. untuk tidak membagi tanah-tanah pertanian itu di antara mereka yang membebaskannya, ketika Tuhan memberinya kearifan tentang apa yang disebutkan dalam Kitab Suci sebagai penjelasan pendapatnya itu, adalah suatu petunjuk dari Tuhan. Pada 'Umar dengan tindakan tersebut—yang di situ terdapat kebaikan pendapatnya berupa pengumpulan pajak dan pembagiannya di antara orang-orang Muslim—, terkandung kebaikan umum bagi masyarakat mereka. Sebab jika seandainya pendapatan dan kekayaan (negeri) tidak diserahkan kepada manusia (secara umum), maka pos-pos pertahanan tidak lagi terpenuhi kebutuhannya, dan tentara tidak lagi mendapatkan perbekalan untuk melanjutkan perjuangan suci (jihad) mereka".

---

kepada dalil-dalil nash dan menggabungkan semuanya, dan melaksanakan setiap dalil nash itu dengan meletakkan pada tempatnya yang dibimbing oleh pandangannya yang menyeluruh dan tepat, tidak seperti yang dikesankan oleh mereka dari zaman sekarang yang mengira dalam masalah ini 'Umar menyalahi nash-nash agama, dan menganggap sikap menyalahi itu menurut perkiraan mereka sebagai suatu kejeniusan dalam berijtihad. Dari yang kita kutip itu, Anda bisa melihat bahwa 'Umar menggunakan argumen-argumen dari nash al-Qur'ân sendiri yang dengan nash-nash itu ia membungkam para penentangnya dan membuktikan keunggulan pemahamannya mengenai nash-nash itu. Menyertai pendapat 'Umar dalam pandangannya itu para pembesar sahabat yang mendalami pemahaman agama seperti 'Alî dan Mu'âdz. (Al-Muslimûn).

yyyyyyyyyyyyyyy

Demikianlah kedua penuturan tentang ijtihad 'Umar r.a.

Semoga kita dapat belajar dari kearifan tokoh dalam sejarah Islam yang amat menentukan itu, yang sering dikemukakan sebagai tauladan seorang pemimpin dan penguasa yang adil, demokratis dan terbuka.

zzzzzzzzzzzzzzzz

MASALAH ETOS KERJA DI INDONESIA DAN KEMUNGKINAN PENGEMBANGANNYA DARI SUDUT PANDANGAN AJARAN ISLAM

MASALAH etos kerja telah menjadi salah satu bahan pembicaraan yang ramai di masyarakat kita. Pembicaraan itu tidak jarang dalam suasana kuatir bahwa jika bangsa kita tidak dapat menumbuhkan etos kerja yang baik, kemungkinan besar bangsa kita akan tetap tertinggal oleh bangsa-bangsa lain, termasuk oleh bangsa-bangsa tetangga dalam lingkungan Asia Tenggara atau, lebih-lebih lagi, Asia Timur. Bahkan sudah terdengar ramalan yang bernada pesimis bahwa jika kita tidak berhasil menjadi negara maju (dalam jargon politik kita disebut "tinggal landas"), maka dalam waktu sekitar seperempat abad yang akan datang, ketika seluruh bangsa Asia Timur telah menjadi negara industri, Indonesia akan menjadi tidak lebih dari "*back yard*" (halaman belakang) kawasan ini.

Kebetulan pula ada sinyalemen bahwa bangsa kita memang menderita kelemahan etos kerja itu. Sebuah pembahasan dalam *Reader's Digest* (sebuah majalah populer konservatif, dan merupakan salah satu dari majalah dengan oplah terbesar di muka bumi) mengatakan Indonesia tidak akan dapat menjadi negara maju dalam waktu dekat ini, karena "Indonesia *has lousy work ethic and serious corruption*" (Indonesia mempunyai etika kerja yang cacat dan korupsi yang gawat).[569]

Pengertian kamus bagi perkataan "etos" menyebutkan bahwa ia berasal dari bahasa Yunani (*êthos*) yang bermakna watak atau karakter. Maka secara lengkapnya "etos" ialah karakter dan sikap, kebiasaan serta kepercayaan, dan seterusnya, yang bersifat khusus tentang seorang individu atau sekelompok manusia. Dan dari perkataan "etos" terambil pula perkataan "etika" dan "etis" yang merujuk kepada makna "*akhlâq*" atau bersifat "*akhlâqî*", yaitu kualitas

[569]Louis Kraar, "The New Powers of Asia" dalam *Reader's Digest*, edisi Asia (Singapura, Hong Kong, Tokyo), Vol. 52, No. 309, Desember 1988, h.44.

esensial seseorang atau suatu kelompok, termasuk suatu bangsa.[570] Juga dikatakan bahwa "etos" berarti jiwa khas suatu kelompok manusia,[571] yang dari jiwa khas itu berkembang pandangan bangsa tersebut tentang yang baik dan yang buruk, yakni etikanya.

Dalam pengertian itu maka negara-negara industri baru (NIC's, Newly Industrializing Countries) seputar Indonesia, yaitu Korea Selatan, Taiwan, Hong Kong dan Singapura, seringkali dirujuk sebagai "*little dragons*" (ular-ular kecil). Maksudnya, NIC's adalah negara-negara Konfusianis (penganut ajaran Kong Hucu, dengan ular naga sebagai binatang mitologis dalam sistem keper-cayaan mereka). Dalam kalimat lain, sebutan itu menunjukkan anggapan bahwa NIC's menjadi maju berkat ajaran atau etika Kong Hucu. Dengan begitu maka untuk kemajuan negara-negara tersebut, kredit, pujian dan penghargaan diberikan kepada ajaran-ajaran Kong Hucu, dengan pandangan yang hampir memastikan bahwa negara-negara itu maju karena ajaran failasuf Cina itu. Selanjutnya, kesimpulan pun dibuat bahwa etika Kong Hucu memang relevan, bahkan mendukung, bagi usaha-usaha modernisasi dan pembangunan bangsa industrial.[572] Cara pandang serupa itu sebenarnya merupakan penerapan Weberisme atas gejala di luar Eropa Barat, seperti telah banyak dilakukan para ahli.

Bangsa Indonesia sebagai Bangsa Muslim

Bagi negeri kita, kaitan etika kerja dengan agama Islam dan orang-orang Muslim dapat dirasakan atau diketahui dengan membuat kesimpulan analogis dari bagaimana orang umumnya melihat NIC's sebagai "*little dragons*" tersebut. Yakni, meskipun di negeri-negeri itu terdapat banyak kelompok masyarakat dengan keyakinan bukan-Kong Hucu (seperti Islam, Protestan, Katolik, dan lain-lain), namun secara keseluruhan negara-negara itu memang amat diwarnai oleh Konfusianisme. (Dalam hal Korea Selatan, misalnya, ciri konfusianis negara itu terungkap secara dramatis dan besar-besaran dalam tema-tema acara kesenian massal pada upacara pembukaan Olimpiade Seoul).

---

[570]*Webster's New World Dictionary of the American Language*, 1980 (revisi baru), s.v. "*ethos*", "*ethical*" dan "*ethics*".

[571]John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, 1977 (terbitan Gramedia), s.v. "*ethos*".

[572]Sebuah seminar internasional tentang etika Kong Hucu modern, dengan para pembicara yang umumnya terdiri dari para ahli kecinaan (sinologi) dari berbagai perguruan tinggi Amerika, telah diselenggarakan di Singapura pada tahun 1982. Hasilnya dibukukan oleh Tu Wei-Ming, *Confucian Ethics Today, The Singapore Challenge*, penerbitan federal (Singapura: Curriculum Development of Singapore), 1984.

bbbbbbbbbbbbbbbb

Maka sejalan dengan garis argumen itu, Indonesia adalah sebuah negeri Muslim, dan bangsa Indonesia adalah bangsa Muslim (sebagai padanan perkataan Inggris "*Muslim Nation*"), yakni sebagai kenyataan kultural dan sosiologis yang menyeluruh dari Sabang sampai Merauke. (Sengaja kita menghindari penyebutan Indonesia sebagai "Negara Islam"—padanan perkataan Inggris "*Islamic State*"—karena memang tidak dapat digunakan, disebabkan konotasi sebutan itu yang menimbulkan trauma ideologi-politis akibat pengalaman sejarah kenegaraan kita, khususnya pengalaman dalam masa-masa formatif Republik beberapa lama setelah Proklamasi).

Keislaman bangsa Indonesia tidaklah harus diperhadapkan dengan ide bahwa negara kita berdasarkan Pancasila. Sebab Pancasila adalah sebuah ideologi bersama (*common platform*), yang dari sudut penglihatan kaum Muslim Indonesia—sebagaimana menjadi pandangan dasar tokoh-tokoh Islam seperti Teuku Moh. Hasan, A. Wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, dan lain-lain—merupakan prinsip-prinsip yang menjadi titik pertemuan dan persamaan antara warga negara Muslim Indonesia dengan warga negara non-Muslim untuk mendukung Republik Indonesia. Sementara itu, dalam rangka usaha memberi substansi kepada nilai-nilai nasional tersebut dan pengembangannya, secara kultural dan sosio-logis tidak dapat dihindari adanya keharusan memperhatikan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat paling besar, yaitu nilai-nilai Islam.[573] Keharusan ini sebenarnya telah menjadi kenyataan, terbukti dari nomenklatur politik Indo-nesia yang sebagian besar diungkapkan dalam istilah-istilah yang sarat dengan nilai-nilai Islam seperti musyawarah-mufakat, tertib hukum, mahkamah, hakim, masyarakat adil makmur, adab, aman, hak asasi, majelis, dewan, wakil, daulat, rakyat, dan seterusnya.

Sikap menyadari bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa Muslim tidak saja merupakan realisme kultural dan sosiologis, tetapi juga sebagai peringat-an bahwa, dalam analisa terakhir, kaum Muslim Indonesia dengan ajaran Islamnya adalah yang pertama-tama bertanggungjawab atas usaha pembinaan dan pengembangan etos kerja nasional. Perlu dibangkitkan keinsafan pada kaum Muslim Indonesia bahwa maju-mundurnya bangsa Indonesia akan mengakibatkan kredit-diskredit kepada agama Islam dan umatnya, sama persis dengan semangat pengertian yang ada di balik penyebutan NIC's sebagai "*little dragons*".

---

[573]Dalam usaha pembangunan sistem hukum nasional yang akan menggantikan sistem hukum kolonial sekarang ini, misalnya, tidak terhindarnya keharusan melihat hukum-hukum Islam sebagai sumher bahan dijelaskan oleh Menteri Kehakiman, Ismail Saleh SH., dalam makalah bersambungnya (tiga artikel) di harian *Kompas* baru-baru ini, khususnya artikel 3, "Eksistensi Hukum Islam dan Sumbangannya terhadap Hukum Nasional", Kompas, 3 Juni 1989.

cccccccccccccccc

Niat (Komitmen) Sebagai Dasar Nilai Kerja

Pembahasan mengenai pandangan Islam tentang etos kerja ini barangkali dapat dimulai dengan usaha menangkap makna sedalam-dalamnya sabda Nabi yang amat terkenal bahwa nilai setiap bentuk kerja itu tergantung kepada niat-niat yang dipunyai pelakunya: Jika tujuannya tinggi (seperti tujuan mencapai *ridlâ* Allah) maka ia pun akan mendapatkan nilai kerja yang tinggi, dan jika tujuannya rendah (seperti, misalnya, hanya bertujuan mem-peroleh simpati sesama manusia belaka), maka setingkat tujuan itu pulalah nilai kerjanya tersebut.[574]

Sabda Nabi s.a.w. itu menegaskan bahwa nilai kerja manusia tergantung kepada komitmen yang mendasari kerja itu. Tinggi-rendah nilai kerja itu diperoleh seseorang sesuai dengan tinggi-rendah nilai komitmen yang dimilikinya. Dan komitmen atau niat adalah suatu bentuk pilihan dan keputusan pribadi yang dikaitkan dengan sistem nilai (*value system*) yang dianutnya. Oleh karena itu, komitmen atau niat juga berfungsi sebagai sumber dorongan batin bagi seseorang untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan sesuatu, atau, jika ia mengerjakannya, untuk mengerjakannya dengan tingkat kesungguhan tertentu.

Dalam sabda Nabi s.a.w. itu juga diisyaratkan bahwa seorang Muslim harus bekerja dengan niat memperoleh *ridlâ* Allah dan Rasul-Nya. Sudah tentu hal ini amat standar dalam agama Islam. Sekalipun begitu, kiranya tidaklah berlebihan jika di sini dikemukakan beberapa firman Ilahi yang memberi penegasan akan hal amat pokok ini.

Bahwa nilai suatu pekerjaan tergantung kepada niat dan komitmen pelakunya tergambar antara lain dari pesan Tuhan agar kita tidak membatal-kan sedekah (amal kebajikan) kita dengan umpatan dan sikap menyakitkan hati, yang merupakan indikasi tiadanya komitmen kepada nilai yang lebih tinggi, yang dalam agama selalu disimpulkan sebagai komitmen kepada *ridlâ* Allah s.w.t.:

يا أيّها الّذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله

رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب

---

[574]Sebuah Hadîts yang amat terkenal, dan konon paling otentik di antara semua Hadîts: "Sesungguhnya (nilai) segala pekerjaan itu adalah (sesuai) dengan niat-niat yang ada, dan setiap orang akan mendapatkan apa yang ia niatkan. Maka barangsiapa hijrahnya (ditujukan) kepada (*ridlâ*) Allah dan Rasul-Nya; maka ia (nilai) hijrahnya itu (mengarah) kepada (*ridlâ*) Allah dan Rasul-Nya; dan barang-siapa hijrahnya itu ke arah (kepentingan) dunia yang dikehendakinya atau wanita yang hendak dinikahinya, maka (nilai) hijrahnya itu pun mengarah kepada apa yang menjadi tujuannya." (Lihat al-Syayyid 'Abd al-Rahîm 'Anbar al-Thahthâwî, *Hidâyat 'alâ 'l-Bârî ilâ Tartîb Ahâdîts al-Bukhârî*, 2 jilid [Kairo: al-Maktabah al-Tijârîyah al-Kubrâ, 1353 H], jil. 1, hh. 220-1; dan al-Hâfizh al-Mundzirî, *Mukhtashar Shahîh Muslim*, 2 jilid [Kuwait: Wazârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmîyah, 1388 H/ 1969 M], jil. 2, h. 47 [Hadîts No. 1080]).

فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء ممّا كسبوا والله لا يهد القوم الكافرين (البقرة/2: 264)

> Wahai sekalian orang-orang yang beriman! Janganlah kamu membatalkan sedekah-sedekahmu dengan umpatan (menyebut-nyebut kebaikan itu) dan sikap menyakitkan hati, seperti orang yang mendermakan hartanya secara pamrih kepada manusia dan tanpa ia beriman kepada Allah dan Hari Akhirat. Perumpamaan orang itu adalah bagaikan batu besar yang keras, yang di atas-nya ada sedikit debu, kemudian ditimpa hujan lebat dan batu itu ditinggal-kannya tanpa apa-apa. Orang-orang serupa itu tidak akan berbuat sesuatu dengan apa yang telah mereka lakukan. Dan Allah tidak akan memberi petunjuk kepada kaum yang ingkar.[575]

Jadi jelas bahwa perbuatan baik seperti sedekah pun akan kehilangan nilai kebaikannya yang intrinsik karena motivasi pelakunya yang rendah. Bergandengan dengan ini, patut pula kita renungkan makna firman Allah yang memberi ilustrasi tentang kualitas kaum beriman:

ويطعمون الطعام على حبّه مسكينا ويتيما وأسيرا. إنّما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزآء ولا شكورا (الإنسان/76: 8-9)

> Mereka (orang-orang baik *al-abrâr*) itu memberi makan, karena cinta kepada-Nya (Tuhan), untuk orang miskin, anak yatim dan orang terbelenggu. (Mereka berkata): "kami memberi makan kepadamu ini adalah tidak lain demi wajah (*ridlâ*) Allah semata, dan kami tidak menghendaki balasan ataupun ucapan terimakasih dari kamu".[576]

Firman-firman itu jelas merupakan ilustrasi tentang keharusan kita memberi makna yang lebih tinggi, prinsipil, dan mendalam kepada pekerjaan kita. Telah dikatakan bahwa niat atau komitmen ini merupakan suatu keputusan dan pilihan pribadi, dan menunjukkan keterikatan kita kepada nilai-nilai moral serta spiritual dalam pekerjaan kita. Karena nilai-nilai moral dan spiritual itu bersumber dari Allah dengan *ridlâ* atau perkenan-Nya, maka secara keagamaan semua pekerjaan harus dilakukan dengan tujuan memperoleh *ridlâ* dan perkenan Allah itu. Oleh karena itu, sebaiknya diberi penegasan ilustratif bahwa pekerjaan yang dilakukan tanpa tuiuan luhur yang berpusat pada usaha mencapai *ridlâ* Allah berdasarkan iman kepada-Nya itu adalah bagaikan fatamorgana. Yakni tidak mempunyai nilai atau makna substansial apa-apa:

---

[575]Q., s. al-Baqarah/2:264.

[576]Q., s. al-Insân (juga disebut s. al-Dahr)/76:8-9.

والّذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماء حتىّ إذا جآءه

لم يجده شيئا .... (النور/ 24: 39)

> Mereka yang ingkar (kafir) itu, amal-perbuatan mereka bagaikan fatamorgana di lembah padang pasir. Orang yang kehausan mengiranya air, namun ketika didatanginya ia tidak mendapat-kannya sebagai sesuatu apa pun....[577]

Jadi kerja tanpa tujuan luhur itu mengalami kemuspraan, tidak bernilai, dan tidak memberi kebahagiaan atau rasa makna kepada pelakunya.

Konsep *I<u>h</u>sân* dalam Kerja

Bagi kaum Muslim, hal-hal yang telah diutarakan di atas itu dapat dikatakan sudah "*taken for granted*". Biar pun begitu, mungkin masih kita perlukan pemeriksaan lebih lanjut implikasi ketentuan-ketentuan tersebut.

Mengerjakan sesuatu "demi ridla Allah" dengan sendirinya berimplikasi kita tidak boleh melakukannya dengan "sembrono", seenaknya, dan acuh-tak-acuh. Sebab hal itu akan membuat niat kita menjadi *absurd*, karena tanpa kesejatian dan ketulusan (ikhlas). Bisa juga dipandang sebagai sikap merendahkan makna "demi *ridlâ* Allah" itu, jika bukannya malah berarti secara tidak langsung merendahkan Tuhan.

Berkenaan dengan masalah itu, erat sekali kaitan antara usaha optimal-isasi nilai dan hasil kerja dengan ajaran tentang *i<u>h</u>sân*. Makna *i<u>h</u>sân* itu luas sekali. Antara lain, yang langsung relevan dengan persoalan kita tentang etos kerja ini, *i<u>h</u>sân* ialah perbuatan baik, dalam pengertian sebaik mungkin atau secara optimal. Ini, misalnya, tercermin dari sebuah <u>H</u>adîts sha<u>h</u>î<u>h</u> (R. Muslim), yang menuturkan sabda Nabi s.a.w:

> Sesungguhnya Allah mewajibkan *i<u>h</u>sân* atas segala sesuatu. Karena itu jika kamu membunuh, maka ber-*i<u>h</u>sân*-lah dalam membunuh itu; dan jika kamu menyembelih, maka ber-*i<u>h</u>sân*-lah dalam menyembelih itu, dan hendaknya seseorang menajamkan pisaunya dan menenangkan binatang sembelihannya itu.[578]

Karena Allah menuntut *i<u>h</u>sân* atas segala sesuatu, maka kita pun harus melakukannya dalam segala pekerjaan kita. Dan makna *i<u>h</u>sân* itu diterangkan oleh Rasulullah s.a.w. melalui misal yang menyangkut pekerjaan membunuh atau menyembelih binatang (untuk dimakan), yaitu dengan menajamkan pisau yang hendak digunakan untuk keperluan itu, dan dengan membuat binatang yang

---

[577] Q., s. al-Nûr/24:39.

[578] *Mukhtashar*, jil. 2, h. 98 (<u>H</u>adîts No. 1249).

hendak dibunuh atau disembelih itu tenang, tidak tersiksa. Dan seperti dapat disimpulkan dari konteks H̲adîts, maka *ih̲sân* itu berarti optimal-isasi hasil kerja, dengan jalan melakukan pekerjaan itu sebaik mungkin, bahkan sesempurna mungkin. (Dalam H̲adîts itu juga tersimpul keharusan menunjukkan rasa sayang kita saat menyembelihnya). Diterapkan pada pekerjaan lain, "penajaman pisau untuk menyembelih" itu merupakan isyarat kepada efisiensi dan daya guna yang setinggi-tingginya.

Bahwa Allah mewajibkan *ih̲sân* atas segala sesuatu, juga ditegaskan dalam Kitab Suci bahwa Dia "Yang membuat baik, sebaik-baiknya (*ah̲sana*, melaksanakan *ih̲sân*), segala sesuatu yang diciptakan-Nya....".[579] Kemudian, disamping *ih̲sân*, juga digunakan ungkapan lain, yaitu *itqân* yang artinya kurang lebih ialah membuat atau mengerjakan sesuatu secara sungguh-sungguh dan teliti, sehingga rapi, indah, tertib dan bersesuaian satu dengan yang lain dari bagian-bagiannya. Maka disebut bahwa seluruh alam ini adalah "Seni ciptaan Allah yang membuat dengan teliti (*atqana*, melaksanakan *itqân*) segala sesuatu....".[580] Dalam bahasa populer, fir-man-firman itu menunjukkan bahwa Allah tidak pernah bersikap "setengah-setengah", "*mediocre*", "separuh hati" dalam mencipta-kan segala sesuatu.

Selanjutnya, disebutkan dalam Kitab Suci bahwa Allah juga telah mela-kukan *ih̲sân* kepada manusia, kemudian dituntut agar manusia pun melakukan *ih̲sân*. Dan dalam kaitan ini, amat menarik bahwa perintah Allah agar kita melakukan *ih̲sân* itu dikaitkan dengan peringatan agar kita mengusahakan tercapainya kebahagiaan di Hari Akhirat melalui penggunaan yang benar akan barta dan karunia Allah kepada kita, namun janganlah kita melupakan bagian (nasib) kita di dunia ini:

وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن
كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إنّ الله لا يحبّ
المفسدين (القصص/28: 77)

> Dan usahakanlah dalam karunia yang telah diberikan Allah kepadamu itu (kebahagiaan) Negeri Akhirat, namun janganlah engkau lupa akan nasibmu dari dunia ini, serta lakukanlah *ih̲sân* sebagaimana Allah telah melakukan *ih̲sân* kepadamu, dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang membuat kerusakan.[581]

Sebagaimana dengan setiap firman Ilahi, ayat suci itu sarat dengan makna, sehingga melalui kegiatan penafsiran, juga dapat dijadikan sumber berbagai

[579] Q., s. al-Sajdah/32:7.
[580] Q., s. al-Naml/27:88.
[581] Q., s. al-Qashash/28:77.

gggggggggggggggg

pelajaran dan nilai hidup kita ini. Namun jelas pesan yang hendak disampaikan kepada kita ialah bahwa sementara kita harus berusaha mencapai tujuan-tujuan hidup yang lebih tinggi dan bersifat abadi di masa depan, kita tidak boleh melupakan keadaan kita sekarang. Dan gabungan antara keduanya itu kemudian dikaitkan dengan *i<u>h</u>sân*, yang di sini jelas mengisyaratkan sikap menjalani hidup dengan penuh kesungguhan demi kebaikan semua, dan jangan sampai perbuatan kita menimbulkan kerusakan.

Kerja Sebagai Bentuk Keberadaan Manusia

Semua yang dipaparkan di atas itu menuju kepada suatu nuktah yang amat fundamental dalam sistem ajaran Islam, yaitu bahwa kerja, amal, atau praktis (*praxis*) adalah bentuk keberadaan (*mode of existence*) manusia. Artinya, manusia ada karena kerja, dan kerja itulah yang membuat atau mengisi eksistensi kemanusiaan. Jadi jika failasuf Perancis, René Descartes, terkenal dengan ucapannya, "Aku berpikir, maka aku ada" (*Cogito ergo sum*–Latin; *Je pense, donc je suis-Perancis*)–karena berpikir baginya adalah bentuk wujud manusia–maka sesungguhnya, dalam ajaran Islam, ungkapan itu seharusnya berbunyi "Aku berbuat, maka aku ada".

Pandangan ini sentral sekali dalam sistem ajaran Kitab Suci. Ditegaskan bahwa manusia tidak akan mendapatkan sesuatu apa pun kecuali yang ia usahakan sendiri:

أم لم ينبّأ بما في صحف موسى. وإبراهيم الّذي وفّى. ألا تزر وازرة وزر أخرى.

وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأنّ سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى.

وأنّ إلى ربك المنتهى (النجم/53: 36-42)

> Belumkah ia (manusia) diberitahu tentang apa yang ada dalam lembaran-lembaran suci (Nabi) Mûsâ?
> Dan (Nabi) Ibrâhîm yang setia?
> Yaitu bahwa seseorang yang berdosa tidak akan menanggung dosa orang lain.
> Dan bahwa tidaklah bagi manusia itu melainkan apa yang ia usahakan.
> Dan bahwa usahanya itu akan diperlihatkan (kepadanya), kemudian ia akan dibalas dengan balasan yang setimpal. Dan bahwa kepada Tuhanmulah tujuan penghabisan.[582]

Itulah yang dimaksudkan dengan ungkapan bahwa kerja adalah bentuk eksistensi manusia. Yaitu bahwa harga manusia–yakni apa yang dimilikinya–tidak lain ialah amal perbuatan atau kerjanya itu. Manusia ada karena amal-nya,

---

[582]Q., s. al-Najm/53:36-42.

dan dengan amalnya yang baik itu manusia mampu mencapai barkat yang setinggi-tingginya, yaitu bertemu Tuhan dengan penuh keridlaan. "Barangsiapa benar-benar mengharap bertemu Tuhannya, maka hendak-nya ia berbuat baik, dan hendaknya dalam beribadat kepada Tuhannya itu ia tidak melakukan syirik",[583] (yakni mengalihkan tujuan pekerjaan selain kepada Tuhan, Sang Mahabenar, al-Haqq, yang menjadi sumber nilai intrinsik pekerjaan manusia).

Seperti tersebut di muka, simpul ajaran ini pun dapat dipandang secara *taken for granted* oleh orang-orang Muslim. Tapi lagi-lagi implikasi ajaran itu patut sekali kita hayati dengan sungguh-sungguh. Kalau manusia tidak mendapatkan apa-apa kecuali yang ia usahakan sendiri, hendaknya ia tidak memandang enteng bentuk-bentuk kerja yang ia lakukan. Ia harus memberi makna kepada pekerjaannya itu, sehingga menjadi bagian integral makna hidupnya yang lebih menyeluruh. Ia harus menginsafi sedalam-dalamnya bahwa kerja itu, sebagai *mode of existence* dirinya, baik dan buruk akan membentuk nilai pribadinya. Ia tidak boleh memandang kerja sebagai "untuk orang lain" (dalam arti eksistensial), melainkan untuk diri sendiri. Bahkan sementara kerja itu, demi kekokohan nilai intrinsiknya, harus diorientasikan kepada Tuhan (bertujuan memperoleh *ridlâ* Tuhan, sebagaimana telah disebutkan di atas), namun sekaligus harus menjadi kesadaran mutlak manusia bahwa dari segi dampaknya, baik dan buruk, kerja itu tidaklah untuk Tuhan, melainkan untuk diri manusia sendiri. Karena itu ditegaskan dalam Kitab Suci bahwa barangsiapa berbuat baik, tidak lain ia berbuat baik untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa berbuat jahat, tidak lain ia berbuat jahat atas dirinya sendiri.[584] Bahkan barangsiapa bersyukur atau berterimakasih (kepada Allah), maka tidak lain ia bersyukur atau berterimakasih kepada dirinya sendiri.[585]

Orang Mukmin yang Kuat Lebih Disukai Allah

Sebuah Hadîts otentik (*shahih*) menuturkan adanya sabda Rasulullah s.a.w. berikut ini:

> Orang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih disukai Allah *'azza wa jallâ* daripada orang mukmin yang lemah, meskipun pada kedua-duanya ada kebaikan. Perhatikanlah hal-hal yang bermanfaat bagimu, serta mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah menjadi lemah. Jika sesuatu (musibah) menimpamu, maka janganlah berkata: "Andaikan aku lakukan sesuatu, maka hasilnya akan begini dan begitu". Sebaliknya, berkatalah: "Ketentuan (*qadar*) Allah, dan apa pun yang dikehendaki-Nya tentu

---

[583]Q., s. al-Kahf/18:110.
[584]Q., s. Fushshilat/41:46.
[585]Q., s. Luqmân/31:12.

dilaksanakan-Nya". Sebab sesungguhnya (perkataan) "andaikan" itu membuka perbuatan setan.[586]

Ibn Taymîyah menyebutkan 'Utsmân ibn 'Affân, 'Alî ibn Abî Thâlib, dan 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf adalah contoh orang-orang mukmin yang kuat, sedangkan Abû Dzarr al-Ghifârî adalah seorang mukmin yang lemah. Ibn Taymîyah tidaklah memaksudkan kelemahan Abû Dzarr itu dalam hal keimanan *an sich*, tetapi dalam hal pola hidup duniawi yang ditempuhnya, yang membuatnya berpenampilan lemah. Untuk selanjutnya, ada baiknya kita baca keterangan Ibn Taymîîyah lebih jauh:

> Abû Dzarr adalah seorang yang saleh dan *zâhid* (asketik). Madzhabnya ialah zuhud (asketisme) itu wajib, dan bahwa harta yang dipunyai seseorang lebih dari kebutuhannya adalah harta simpanan (*kanz*) yang bakal diseterikakan kepadanya nanti di neraka. Untuk ini Abû Dzarr berargumen dengan argumen yang tidak ada dalam Kitab dan Sunnah. Ia berargumen dengan firman Allah Ta'âlâ, "Mereka yang menyimpan emas dan perak, dan tidak menginfaqkannya di jalan Allah...."[587] dan dia mengartikan harta simpanan (*kanz*) itu sebagai apa pun yang melebihi keperluan. Ia juga berargumen dengan sabda yang didengar-nya dari Nabi s.a.w. "Hai Abû Dzarr, aku tidak suka seandainya aku punya emas sebesar bukit Uhud....", dan Nabi juga bersabda, "Mereka yang paling banyak (hartanya) adalah mereka yang paling sedikit rasa amannya di Hari Kiamat". ... Karena itu ketika 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf (yang kaya raya) wafat dan meninggalkan harta, Abû Dzarr memandang bahwa hartanya itu adalah harta simpanan yang dia bakal disiksa (di neraka) karenanya. 'Utsmân menentang pendapatnya itu, sampai datang Kaab yang setuju dengan pendapat 'Utsmân, lalu Kaab dipukul oleh Abû Dzarr. Pertengkaran yang terjadi antara Abû Dzarr dengan Mu'âwiyah di Syâm juga karena sebab yang sama. Dan dalam hal ini Abû Dzarr didukung oleh sekelompok orang-orang asketik (*al-nussâk*).... *Tetapi al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, begitu pula mayoritas para sahabat dan kaum *Tâbi'ûn* bersikap lain dari yang demikian itu.... Kebanyakan para sahabat berpendapat bahwa *kanz* (harta simpanan yang haram) itu ialah harta yang tidak ditunaikan kewa-jibannya (seperti zakat, infaq, sedekah, dan lain-lain) ... Dan tidak sedikit dari kalangan para sahabat yang mempunyai harta kekayaan di zaman Nabi s.a.w., baik dari golongan *Anshâr* maupun *Muhâjirûn*, juga tidak sedikit dari kalangan para nabi yang mempunyai harta kekayaan. Abû Dzarr itu ingin mewajibkan kepada manusia sesuatu

---

[586]*Mukhtashar*, jil.2, h. 246 (Hadîts No. 1840).

[587]Q., s. al-Tawbah/9:34-35, yang lengkapnya ialah: "... Dan mereka yang menyimpan emas dan perak, dan tidak menginfaqkannya di jalan Allah, maka sampaikanlah (olehmu, Muhammad) kabar kepada mereka tentang adanya azab yang pedih. Yaitu ketika emas dan perak itu dibakar di neraka Jahanam, kemudian dengan harta itu diseterikalah lambung dan punggung mereka, (dan dikatakan kepada mereka); Inilah harta yang kamu simpan dahulu untuk diri kamu sendiri, maka sekarang rasakanlah apa yang telah kamu simpan itu".

jjjjjjjjjjjjjjjj

> yang tidak diwajibkan oleh Allah, dan ia mencela manusia mengenai sesuatu yang tidak dicela oleh Allah, sekalipun ia adalah seorang yang menjalankan *ijtihâd* dalam perkara itu yang bakal diberi pahala karena taatnya, *radliya 'l-Lâh-u 'anh*, sama dengan mereka orang-orang lain yang melaku-kan ijtihad serupa. ... Dan 'Umar ibn al-Khaththâb r.a. memimpin rakyatnya dengan kesungguhan yang sempurna, maka ia tidak merugi-kan hak siapa pun baik yang kaya maupun yang miskin. Abû Dzarr adalah seorang mukmin yang lemah sebagaimana disabdakan Nabi s.a.w. sendiri, "Hai Abû Dzarr, sesungguhnya aku lihat engkau ini lemah, dan sesungguhnya aku suka untukmu hal yang aku suka untuk diriku sendiri. Janganlah sampai engkau berkuasa atas dua orang, dan janganlah sampai engkau menguasai harta anak yatim". Dan telah mantap dalam Hadîts *shahîh* bahwa Nabi bersabda, "Orang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih disukai Allah daripada orang mukmin yang lemah, meskipun pada kedua-duanya itu ada kebaikan.…" Maka *Ahl al-Syûrâ* (para anggota permusyawaratan, yakni, dahulu, *Khalîfah* dan tokoh-tokoh yang mengelilinginya) adalah orang-orang mukmin yang kuat, sedangkan Abû Dzarr dan kawan-kawannya adalah orang-orang mukmin yang lemah. Maka orang-orang mukmin yang memenuhi syarat untuk menjadi Khalifah Nabi seperti 'Utsmân, 'Alî dan 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf (salah seorang calon pengganti 'Umar-NM) adalah lebih tinggi martabatnya (*afdlal*) daripada Abû Dzarr dan kawan-kawannya.[588]

Dari keterangan Ibn Taymîyah tentang "orang mukmin yang kuat" itu dapat diambil kesimpulan dengan cukup aman bahwa sebaiknya seorang yang beriman kepada Allah ialah seorang yang aktif dalam hidup di dunia ini, dengan dijiwai pandangan bahwa dunia ini pun dapat menyediakan keba-hagiaan, selain kebahagiaan di akhirat yang lebih hakiki dan lebih abadi. Tanpa pandangan dasar serupa itu, maka salah satu implikasi do'a kita untuk mem-peroleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat akan menjadi tidak dapat dipahami. Yaitu implikasi bahwa ini baik, bernilai positif (yang sungguh banyak ditegaskan dalam Kitab Suci) dan, karenanya, dapat memberi kebahagiaan, betapa pun terbatasnya kebahagiaan duniawi itu.

Karena itu, untuk membuat kuatnya seorang mukmin seperti dimaksud-kan oleh Nabi s.a.w., manusia beriman harus bekerja dan aktif, sesuai petunjuk lain: "Katakan (hai Muhammad): 'Setiap orang bekerja sesuai dengan kecenderungannya (bakatnya)....'"[589] Juga firman-Nya, "Dan jika engkau bebas (berwaktu luang), maka bekerja keraslah, dan kepada Tuhanmu berusahalah mendekat."[590]

---

[588]Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah fî Naqdl Kalâm al-Syî'ah wa al-Qadarîyah*, 4 jilid (Riyâdl: Maktabat al-Riyâdl al-Hadîtsah, tt.), jil. 3, hh. 198-9.

[589]Q., s. al-Isrâ'/17:84.

[590]Q., s. al-Insyirâh/94:7-8.

kkkkkkkkkkkkkkkkk

Karena perintah agama untuk aktif bekerja itu, maka Robert Bellah mengatakan, dengan menggunakan suatu istilah dalam sosiologi modern, bahwa etos yang dominan dalam Islam ialah menggarap kehidupan dunia ini secara giat, dengan mengarahkan-nya kepada yang lebih baik (*ishlâh*).

> The dominant ethos of this community was this-wordly, activist, social and political, in these ways also closer to ancient Israel than to early Christianity, and also relatively accessible to the dominant ethos of the twentieth century.[591]
>
> (Etos yang dominan pada komunitas [umat] ini ialah [giat] di dunia ini, aktivis, bersifat sosial dan politis, dalam hal ini lebih dekat kepada Israel kuno [zaman para nabi, sejak Nabi Mûsâ dan seterusnya-NM] daripada kepada agama Kristen mula-mula [sebelum munculnya Reformasi di zaman Modern-NM], dan juga secara relatif dapat mene-rima etos yang dominan di abad kedua puluh).

Maka, baik sekali direnungkan pesan Allah dalam surah al-Jumu'ah:

فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلّكم تفلحون (الجمعة/62: 10)

> Maka bila sembahyang itu telah usai, menyebarlah kamu di bumi, dan carilah kemurahan (karunia) Allah, serta banyaklah ingat kepada Allah, agar kamu berjaya.[592]

Jadi isi pesan itu ialah hendaknya kita beribadat sebagaimana diwajibkan, namun kita juga harus bekerja mencari rizki dari kemurahan Tuhan. Bersama dengan itu, kita harus senantiasa ingat kepada-Nya, yakni memenuhi semua ketentuan etis dan akhlaq dalam bekerja itu, dengan menginsafi pengawasan dan perhitungan Allah terhadap setiap bentuk kerja kita.

---

[591]Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and the Problem of Modernization" dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), hh. 151-2.

[592]Q., s. al-Jumu'ah/62:10.

BAGIAN KEEMPAT

UNIVERSALISME ISLAM DAN KEMODERNAN

mmmmmmmmmmmmmmmmmmm

UNIVERSALISME ISLAM DAN KOSMOPOLITANISME KEBUDAYAAN ISLAM

MENGATAKAN Islam agama universal hampir sama kedengarannya dengan mengatakan bahwa bumi bulat. Hal itu terutama benar untuk masa-masa akhir ini, ketika ide dalam ungkapan itu sering dikemukakan orang, baik untuk sekedar bagian dari suatu apologia maupun untuk pembahasan yang lebih sungguh-sungguh.

Walaupun begitu, agaknya benar jika dikatakan tidak semua orang menyadari apa hakikat universalisme Islam itu, apalagi implikasinya dalam bidang-bidang lain yang lebih luas. Sama dengan tidak sadarnya banyak orang tentang apa hakikat kebulatan bumi, apalagi akibat yang ditimbulkannya, praktis maupun teoritis. Misalnya saja, mungkin kebanyakan orang akan heran jika dikatakan bumi bulat membawa akibat tidak adanya garis lurus di permukaannya (semua garis dengan sendirinya melengkung) dan bahwa perjalanan udara dari Tokyo ke Paris akan jauh lebih cepat, karena jauh lebih pendek, lewat kutub utara daripada lewat, katakan, Moskow, mengikuti apa yang disebut "*great circle*".

Dalam percakapan sehari-hari, orang-orang Muslim tidak ja-rang mengemukakan bahwa agama mereka adalah "sesuai dengan segala zaman dan tempat" (Arabnya: الإسلام الصالح لكل زمان و مكان). Ini dibuktikan antara lain oleh pengamatan bahwa Islam adalah agama yang paling banyak mencakup berbagai ras dan kebangsaan, dengan kawasan pengaruh yang meliputi hampir semua ciri klimatologis dan geografis. Sudah sejak semula, seperti bisa dilihat dalam kehidupan Nabi dan sabda-sabda beliau, agama Islam menyadari penghadapannya dengan kemajemukan ras dan budaya. Karena itu ia tumbuh bebas dari klaim-klaim eksklusivitas rasialistis ataupun linguistis. Bahkan, seperti halnya dengan semua kenyataan lahiriah, kenyataan rasial dan kebahasaan dengan tegas diturunkan nilainya dari kedudukan mitologisnya, atau cara pandang kepadanya disublimasi dengan amat bijaksana ke dataran lebih tinggi,

yaitu dataran spiritual, dengan memandangnya sebagai "pertanda kebesaran Tuhan" (ayat Allah).[593]

Itu semua terjadi karena dalam pandangan Islam yang penting pada manusia ialah alam atau *nature* kemanusiaan itu sendiri. Sama dengan setiap kenyataan alami, kemanusiaan manusia tidak terpengaruh oleh zaman dan tempat, asal-usul rasial dan kebahasaan, melainkan tetap ada tanpa perubahan dan peralihan. Maka karena Islam berurusan dengan alam kemanusiaan itu, ia ada bersama manusia, dan ini berarti tanpa pembatasan oleh ruang dan waktu serta kualitas-kualitas lahiriah hidup manusia.[594]

Universalisme Islam (I)

Yang pertama-tama menjadi sumber ide tentang universalisme Islam ialah pengertian perkataan "*islâm*" itu sendiri. Sikap pasrah kepada Tuhan tidak saja merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya, tetapi ia diajarkan oleh-Nya dengan disangkutkan kepada alam manusia itu sendiri, sebagaimana telah disinggung di atas. Dengan kata lain, ia diajarkan sebagai pemenuhan alam manusia, sehingga pertumbuhan perwujudannya pada manusia selalu bersifat dari dalam, tidak tumbuh, apalagi dipaksakan, dari luar.[595] Sikap keagamaan hasil paksaan dari luar tidak otentik, karena kehilangan dimensinya yang paling mendasar dan mendalam, yaitu kemurnian atau keikhlasan.[596]

Karena sikap pasrah kepada Tuhan Yang Mahaesa itu merupakan tuntutan alami manusia, maka agama (Arab: الدين, secara harfiah antara lain berarti "ketundukan", "kepatuhan" atau "keta-atan") yang sah tidak bisa lain dari sikap pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*). Maka tidak ada agama tanpa sikap itu, yakni keagamaan tanpa kepasrahan kepada Tuhan adalah tidak sejati.[597]

---

[593]Q., s. al-Rûm/30:22, "Dan di antara ayat-ayat (tanda-tanda kebesaran)-Nya ialah terciptanya langit dan bumi, serta perbedaan bahasa-bahasamu sekalian dan warna-warnamu…."

[594]Ini termasuk konsep mendasar tentang "*fithrah*" manusia yang sudah se-ring dibahas dalam berbagai kesempatan.

[595]Inilah salah satu makna firman Allah, Q., s. al-Baqarah/2:256, "Tidak boleh ada paksaan dalam agama, (sebab) yang benar sungguh jelas berbeda dari yang palsu…." (Jadi manusia secara tidak langsung diberi kebebasan untuk memahami dan mempertimbangkan sendiri).

[596]Karena itu iman seorang yang ikut-ikutan (*imân al-muqallid*) menjadi ma-salah dalam Ilmu Kalam, yaitu sah atau tidak. Dalam Q., s. al-Isrâ'/17:36 diingatkan, 'Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang engkau tidak memahaminya. Sebab sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati itu semuanya akan diminta pertanggungjawaban.'

[597]Inilah antara lain makna penegasan dalam Q., s. Âlu 'Imrân/3:19, "Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah *al-islâm*….", dan Q., s. Âlu 'Imrân/3:85, "Barangsiapa menuntut agama selain *al-islâm* maka darinya tidak akan diterima, dan di akhirat ia akan termasuk mereka yang merugi".

Karena prinsip-prinsip itu maka semua agama yang benar pada hakikatnya adalah "*al-islâm*", yakni semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Sang Maha Pencipta, Tuhan Yang Mahaesa. Dalam Kitab Suci berulang kali kita dapati penegasan bahwa agama para nabi terdahulu sebelum Nabi Muhammad s.a.w. adalah semuanya "*al-islâm*", karena inti semuanya adalah ajaran tentang sikap pasrah kepada Tuhan. Atas dasar inilah maka agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad disebut agama Islam, karena ia secara sadar dan dengan penuh deliberasi mengajarkan sikap pa-srah kepada Tuhan, sehingga agama Nabi Muhammad merupakan "*al-islâm*" *par excellence*, namun bukan satu-satunya, dan tidak unik dalam arti berdiri sendiri, melainkan tampil dalam rangkaian dengan agama-agama *al-islâm* yang lain, yang telah tampil terdahulu. Dalam hal ini, A. Yusuf Ali memberi penegasan:

> The Muslim position is clear. The Muslim does not claim to have a religion peculiar to himself. Islam is not a sect or an ethnic religion. In its view all, religion is one, for the Truth is one. It was the religion preached by all the earlier Prophets. It was the truth taught by all the inspired Books. In essence it amounts to a conciousness of the Will and Plan of God and a joyful submission to that Will and Plan. If anyone wants a religion other than that, he is false to his own nature, as he is false to God's Will and Plan. Such a one cannot expect guidance, for he has deliberately renounced guidance.[598]
>
> (Sikap seorang Muslim jelas. Seorang Muslim tidak mengaku mempunyai agama yang khas untuk dirinya. Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Dalam pandang-annya, semua Agama adalah satu (sama), karena Kebe-naran adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua nabi yang terdahulu. Ia adalah kebenaran kepada suatu kesadaran tentang adanya Kehendak dan Rencana Tuhan serta sikap pasrah suka rela (dengan senang hati) kepada Kehendak dan Rencana itu. Kalau seseorang menghendaki agama selain sikap itu, ia tidak sejati (palsu) kepada hakikat dirinya sendiri, sebagaimana ia tidak sejati kepada Kehendak dan Rencana Tuhan. Orang serupa itu tidak dapat diharapkan mendapatkan petunjuk, sebab ia dengan sengaja telah menolak petunjuk itu).

Di bawah cahaya prinsip dan pengertian itulah seharusnya kita membaca dan memahami Kitab Suci al-Qur'ân, khususnya berkenaan dengan kata-kata "*islâm*" atau "*al-islâm*" dan segenap derivasinya seperti kata-kata muslim sebagai kata benda pelaku (*participle*) atau kata sifat dari "*islâm*", dan seterusnya. Berkenaan dengan ini, Muhammad Asad memberi uraian:

> ... it is obvious that the Qur'ân cannot be correctly understood if we read it merely in the light of later ideological developments, losing sight of its

[598]A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân*, h. 145, catatan 418.

original purport and the meaning which it had-and was intended to have-for the people who first heard it from the lips of the Prophet himself. For instance, when his contemporarics heard the words *islâm* and *muslim* they understood them as denoting man's "self-surrender to God" and "one who surrenders himself to God", without limiting these to any specific community or denomination.... In Arabic, this original meaning has remained unimpaired, and no Arab scholar has ever become obvious of the wide connotation of these terms. Not so, however, the non-Arab of our day, believer and non-believer alike: to him *islâm* and *muslim* usually bear a restected, historically circumscribed significance, and apply exclusively to the followers of the Prophet Muhammad ....[599].

(... jelas bahwa al-Qur'ân tidak dapat dipahami secara benar jika kita membacanya hanya di bawah cahaya (pengaruh) ideologi hasil perkembangan kemudian hari, de-ngan kehilangan pandangan akan tujuan dan makna aslinya yang ada padanya dahulu–dan yang memang dimaksudkan demikian itu untuk selamanya–bagi orang-orang yang pertamakali mendengarnya langsung dari Nabi sendiri. Misalnya, setiap kali mereka yang sezaman dengan beliau itu mendengar perkataan *islâm* atau *muslim*, mereka memahaminya (bahwa *islâm*) menunjuk kepada makna "seorang yang pasrah kepada Tuhan", tanpa membatasi istilah-istilah itu hanya kepada komunitas atau denominasi tertentu saja.... Dalam bahasa Arab, pengertian orisinal ini tidak pernah rusak (menyimpang), dan tidak ada seorang sarjana (*'ulamâ'*) Arab yang mengabaikan konotasi luas istilah-istilah itu. Namun tidaklah demikian bagi seorang bukan-Arab pada zaman kita, baik yang beriman (kepada Nabi Muhammad) maupun yang tidak beriman: baginya, *islâm* dan *muslim* biasanya mengandung suatu makna yang terbatas dan yang secara tertentu digariskan (oleh perkembangan) sejarah, serta secara khusus berlaku hanya untuk para pengikut Nabi Muhammad....).

Penegasan Muhammad Asad itu dibuat berdasarkan berbagai keterangan dalam al-Qur'ân sendiri, yang kemudian tetap bertahan dalam kitab-kitab tafsir klasik. Sebagaimana telah disinggung, al-Qur'ân memandang semua agama (yang benar, yakni yang datang dari Tuhan) adalah "*al-islâm*" atau ajaran tentang pasrah kepada Tuhan.

Bahkan, pandangan ini sebenarnya terkait dengan prinsip yang lebih luas, yang membentuk bagian amat penting *Weltan-schauung* al-Qur'ân, yaitu bahwa sikap pasrah kepada Tuhan itu merupakan hakikat dari seluruh alam, yaitu sikap pasrah pihak ciptaan kepada Penciptanya, yaitu Tuhan. Ini digambarkan sebagai rangkaian drama kosmis dalam permulaan penciptaan Allah akan seluruh alam raya, dengan firman-Nya:

[599]Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, "Foreword", h. vi.

rrrrrrrrrrrrrrrr

ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائطيا طوعا أو

كرها قالتا آتينا طائعين (قصلت/41: 10)

> Kemudian Dia (Tuhan) menyempurnakan penciptaan langit, dan langit itu (seperti) asap, lalu berfirman kepadanya dan kepada bumi, "Datanglah (tunduklah, pasrahlah) kamu berdua, dengan taat atau terpaksa!" Maka jawab keduanya itu, "Kami datang dengan taat".[600]

Maka ketaatan langit dan bumi (yakni benda-benda mati) kepada Tuhan adalah kepasrahan dan keislamannya. Inilah yang menjadi dasar adanya keteraturan dan "*Predictability*" pada "hukum alam" sampai batas yang amat jauh, sehingga dapat dijadikan pedoman (kemudian digunakan) oleh manusia melalui pemahamannya akan hukum-hukum itu (ilmu pengetahuan).

Karena semua makhluk hidup diciptakan dari benda mati dan berasal dari bahan langit dan bumi (yaitu dari debu [تراب, *turâb*] atau tanah liat [طين, *thîn*] seperti banyak penuturan dalam Kitab Suci tentang penciptaan Adam dan manusia pada umumnya, atau dari api [نار, *nâr*], atau cahaya [نور, *nûr*] pada penciptaan malaikat, jin dan setan), maka pada diri setiap makhluk hidup pun ada natur kepasrahan kepada Tuhan, sebagaimana bahannya itu pasrah kepada-Nya. Hanya saja, berbeda dari benda-benda mati, kepasrahan manusia kepada Tuhan itu tidak terjadi secara "otomatis" dan pasti, melainkan karena pilihan dan keputusannya sendiri. Ini membuat manusia makhluk moral, dalam arti kepasrahannya kepada Tuhan merupakan pilihan baiknya (pahala), dan tidak adanya sikap itu merupakan pilihan buruknya (dosa).

Karena itu, peringatan kepada manusia untuk pasrah kepada Tuhan seringkali dikaitkan dengan peringatan bahwa seluruh alam ini pasrah kepada Tuhan, demikian pula seluruh makhluk hidup di langit dan di bumi selain manusia, sehingga kamu dapat hidup serasi dan dalam kedamaian (*salâm*) dengan seluruh ciptaan Tuhan yang lain itu. Inilah yang antara lain yang bisa dipahami dari firman Allah:

أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض طوعا وكرها

وإليه يرجعون (آل عمران/3: 83)

> Apakah mereka akan mengikuti (suatu agama) selain agama (ketaatan kepada) Allah? Padahal telah pasrah kepada-Nya siapa saja yang ada di langit dan di bumi, karena taat (sadar) ataupun karena terpaksa (tidak sadar), dan semuanya akan dikembalikan kepada-Nya.[601]

---

[600] Q., s. Fushshilat/41:11.
[601] Q., s. Âlu 'Imrân/3:83.

Kelebihan manusia terhadap makhluk-makhluk yang lain adalah bahwa ia, dalam salah satu tahap proses penciptaannya oleh Tuhan, termasuk suatu tahap dalam perkembangan janin di rahim ibu setelah pertemuan ovum dan sperma, ditiupkan ke dalam tubuh materialnya itu sesuatu dari Ruh Ilahi, sehingga sejak itu janin menjadi makhluk lain, yaitu manusia:

ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم. الّذي أحسن كلّ شيء
خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء
مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار
والأفئدة قليلا ما تشكرون (السحدة/32: 6-9)

> Itulah Dia (Tuhan) yang mengetahui yang gaib dan yang nampak, Yang Maha Mulia dan Maha Pengasih. Dia yang membuat segala sesuatu yang diciptakan-Nya itu baik, dan yang telah memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia ciptakan anak-turunnya dari sari-pati berupa cairan yang (nampak) hina (sperma), lalu disempurnakannya dan ditiupkan ke dalamnya (sesuatu) dari Ruh-Nya. Dan (dengan begitu) Dia ciptakan untuk kamu sekalian (manusia) pendengaran, penglihatan dan hati nurani. Namun sedikit saja kamu berterimakasih.[602]

ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثمّ جعلناه نطفة في قرار مكين ثمّ خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثمّ أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثمّ إنّكم بعد ذلك لميّتون ثمّ إنّكم يوم القيامة تبعثون
المؤمنون 23 12 16

> Sungguh Kami (Tuhan) telah menciptakan manusia dari sari-pati tanah. Kemudian sari-pati itu kami jadikan sperma, yang tersimpan di tempat menetap yang sangat terlindung (rahim). Lalu sperma itu Kami jadikan segumpal darah, dan segumpal daging itu tulang, dan tulang itu Kami bungkus dengan daging, kemudian Kami jadikanlah ia suatu makhluk yang lain (yakni, manusia benar-benar). Maha terpujilan Allah, sebaik-baik semua pencipta. Kemudian sesungguhnya kamu semua pada Hari Kiamat akan dibangkitkan kembali.[603]

Disebabkan adanya sesuatu yang sangat istimewa pada manusia, yaitu "sesuatu dari Ruh Tuhan" itu, maka manusia mempunyai kesadaran penuh dan kemampuan untuk memilih. Justru kesadaran dan kemampuan untuk memilih itu, yakni, secara singkat, "kebebasan", adalah ciri manusia, merupakan unsurnya yang berasal dari Ruh Tuhan. Namun kebebasan manusia adalah

[602]Q., s. al-Sajdah/32:6-9.
[603]Q., s. al-Mu'minûn/23:12-16.

kebebasan terbatas, sebab kebebasan mutlak hanya ada pada Diri dan Wujud yang Mutlak pula, yaitu Allah, Tuhan Yang Mahaesa. Salah satu unsur keterbatasan manusia itu ialah bahwa bagaimana pun dan betapa pun perkembangan dirinya, ia masih tetap harus tunduk dan pasrah kepada Tuhan (melakukan "*al-islâm*"). Itu adalah natur (*fithrah*) manusia, yang dalam firman lain dilukiskan sebagai perjanjian (primordial) antara anak keturunan Âdam dengan Allah sendiri:

وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّتهم وأشهدهم على
أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا
عن هذا غافلين (الأعراف/7:172)

> Dan ketika Tuhanmu mengembangkan dari anak-cucu Âdam–yaitu dari punggung mereka–keturunan mereka (umat manusia) dan meminta mereka bersaksi atas diri mereka, "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka semua menyahut, "Ya, kami semua bersaksi". (Maka janganlah) kamu berkata di Hari Kiamat, "Sesungguhnya kami lupa akan hal ini".[604]

Tidak bisa lain bahwa persaksian akan Allah itu mengandung makna kesediaan untuk taat dan suka rela untuk tunduk dan pasrah kepada-Nya, yaitu *islâm*. Sebagai kelanjutan perjanjian primordial antara setiap pribadi manusia, atau manusia itu secara keseluruhannya, dengan Tuhan, maka menjalankan "*al-islâm*" bagi manusia adalah sama nilainya dengan berjalannya alam (secara tidak sadar) mengikuti hukum-hukumnya sendiri yang ditetapkan oleh Allah, Maha Pencipta. Karena itu "*al-islâm*" bersifat alami, wajar, *fithrî* dan natural. Sedangkan sikap sebaliknya, yaitu sikap menentang Kehendak dan Rencana Tuhan adalah tidak alami dan tidak wajar, atau *absurd*, seperti *absurd*-nya alam yang berjalan tidak mengikuti hukum-hukumnya sendiri.

Universalisme Islam (II)

Pandangan yang amat fundamental di atas menunjukkan, sebagaimana dimengerti oleh mereka yang beriman kepada Nabi Muhammad sejak dari masa lalu sampai sekarang, bahwa sikap pasrah atau "*al-islâm*" manusia kepada Tuhan sudah menjadi tuntutan dan keharusan sejak saat-saat pertama diciptakannya manusia. Tapi sekalipun merupakan natur manusia dan kelanjutan perjanjian primordialnya dengan Tuhan, manusia dari waktu ke waktu melupakannya, dan ini membuatnya selalu menyandang sengsara. Maka Tuhan dengan rahmat dan kasih-Nya memperingatkan manusia akan naturnya sendiri itu, dan menyampai-

[604]Q., s. al-A'râf/7:172.

kan ajaran-ajaran kepasrahan kepada-Nya. Ajaran itu dibawa oleh para nabi dan rasul silih berganti, sejak Nabi Âdam, bapak umat manusia, sampai akhirnya disudahi oleh Nabi Muhammad s.a.w.

Namun secara jelas dan harfiah dituturkan dalam Kitab Suci bahwa yang pertama kali menyadari "*al-islâm*" atau sikap pasrah kepada Tuhan itu sebagai inti agama ialah Nabi Nû<u>h</u>, Rasul Allah urutan ketiga dalam deretan dua puluh lima Rasul (seperti dipercayai umum), setelah Âdam dan Idrîs. Dituturkan bahwa Nabi Nû<u>h</u> mendapat perintah Allah untuk menjadi salah seorang yang *muslim*, yakni pelaku yang bersifat "*al-islâm*", pasrah kepada Tuhan:

واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه ياقوم إن كان كبر عليكم مقامي
وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكّلت فأجمعوا أمركم وشركائكم ثمّ لا
يكن أمركم عليكم غمّة ثم اقضوا إليّ ولا تنظرون. فإن تولّيتم فما
سألتكم من أجر إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين
(يونس/10: 71-72)

> Dan tuturkanlah (wahai Muhammad) kepada mereka berita Nû<u>h</u>, ketika ia berkata kepada kaumnya, "Wahai kaumku, jika aku berdiam (bersama kamu) ini terasa berat bagi kamu, begitu pula perintahku akan ayat-ayat Allah, maka aku hanyalah bertawakal kepada Allah. Karena itu, sepakatilah rencanamu sekalian bersama sekutu-sekutumu sehingga rencanamu itu tidak lagi kabur bagi kamu, lalu laksanakanlah keputusanmu untukku, dan janganlah aku kamu beri uluran waktu. Tapi kalau kamu berpaling, (maka ketahuilah) bahwa aku tidak meminta upah sedikit pun kepadamu, sebab upahku hanyalah ditanggung Allah, dan aku diperintah agar aku termasuk orang-orang yang pasrah (*al-muslimûn*).[605]

Kesadaran akan "*al-islâm*" itu lebih-lebih lagi tumbuh dengan kuat dan tegas pada Nabi Ibrâhîm. Seperti halnya dengan Nû<u>h</u>, Ibrâhîm juga diperintah untuk ber-"*islâm*":

إذ قال له ربّه أسلم قال أسلمت لربّ العالمين (البقرة/2: 131)

> Ingatlah, ketika Tuhannya (yakni, Tuhan Nabi Ibrâhîm) berfirman kepadanya, "Pasrahlah engkau (أسلم)!" Ia menjawab, "Aku pasrah (أسلمت) kepada Tuhan Seru sekalian alam".[606]

Agama yang benar dengan inti ajaran pasrah kepada Tuhan itu kemudian diwasiatkan Ibrahim kepada keturunannya. Salah satu garis keturunan itu ialah Nabi Ya'qûb atau Isrâ'îl (artinya, Hamba Allah) dari jurusan Nabi Is<u>h</u>âq, salah

---

[605]Q., s. Yûnus/10:71-72.
[606]Q., s. al-Baqarah/2:131

seorang putra Ibrâ-hîm. Wasiat Ibrâhîm dan Ya'qûb itu kemudian menjadi dasar agama-agama Isrâ'îl, yaitu (yang sekarang bertahan), agama-agama Yahudi dan Kristen:

ووصّى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنيّ إنّ الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون (البقرة/2:132)

> Maka dengan (ajaran) itulah Ibrâhîm berpesan kepada anak-turunnya, dan juga Ya'qûb, (dengan mengatakan), "Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilihkan agama untuk kamu semua, maka janganlah sampai kamu mati kecuali sebagai orang-orang yang pasrah (*al-muslimûn*, para pelaku *al-islâm*)".[607]

Jadi, agama-agama Yahudi dan Nasrani berpangkal kepada "*al-islâm*", karena merupakan kelanjutan agama Nabi Ibrâhîm. Tapi tidaklah berarti Ibrâhîm seorang Yahudi atau Nasrani, melainkan seorang yang pasrah kepada Tuhan (*muslim*). Sebab mengatakan Ibrâhîm seorang Yahudi atau Nasrani akan merupakan suatu anakronisme, karena Ibrâhîm muncul jauh sebelum agama-agama itu. Inilah makna firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad berkenaan dengan keterlibatan beliau dalam suatu polemik dengan kaum *Ahl al-Kitâb* (pengikut Kitab Suci, khususnya Yahudi dan Nasrani):

ياأهل الكتاب لما تحاجّون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون. ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. ما كان إبراهيم يهوديّا ولا نصرانيّا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين (آل عمران/3: 65-76)

> Wahai para *Ahl al-Kitâb*, mengapa kamu berargumentasi mengenai Ibrâhîm, padahal Tawrât dan Injîl tidak diturunkan (dari Allah) kecuali sesudahnya. Tidakkah hal itu kamu pikirkan? Inilah kamu, yang (dulu) berargumentasi tentang sesuatu yang kamu ketahui. Tapi mengapa (sekarang) kamu berargumentasi tentang sesuatu yang tidak kamu ketahui? Allah mengetahui (semuanya), dan kamu tidak mengetahui. Ibrâhîm bukanlah seorang Yahudi atau pun Nasrani, melainkan seorang *hanîf* (pencari dan pencinta Kebenaran) dan *muslim*, dan ia tidak termasuk mereka yang mempersekutukan Tuhan (musyrik).[608]

---

[607]Q., s. al-Baqarah/2:132
[608]Q., s. Âlu 'Imrân/3:65-67

wwwwwwwwwwwwwwwww

Bahwa agama Yahudi itu pada dasarnya mengajarkan "*al-islâm*", ditegaskan dalam penuturan al-Qur'ân mengenai fungsi Kitab Suci Tawrât yang diturunkan kepada Nabi Mûsâ untuk anak keturunan Isrâ'îl:

إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والربّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء .... (المائدة/5: 44)

> Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah menurunkan Tawrât, di dalamnya ada petunjuk dan cahaya, dan dengan Kitab Suci itu para nabi yang pasrah (*aslamtu*, ber-"*islâm*"), serta para pendeta (*rabbî*) dan para sarjana agama (*al-ahbâr*) menjalankan hukum untuk mereka yang menganut agama Yahudi, berdasarkan kitab Allah yang mereka diwajibkan memeliharanya, dan mereka itu semua-nya menjadi saksi....[609]

"*Al-islâm*" sebagai ajaran Nabi Mûsâ (yang kemudian disebut agama Yahudi) juga bisa disimpulkan dari pernyataan Fir'awn, musuh orang-orang Isrâ'îl pimpinan Nabi Mûsâ itu, yang ketika akan tenggelam ditelan air laut menyadari kesalahannya dan ingin bertaubat:

وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتّى إذا
أدركه الغرق قال آمنت أنّه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا إسرائيل وأنا
من المسلمين (يونس/10: 90)

> Dan Kami telah jadikan Banû Isrâ'îl menyeberangi lautan itu, lalu diikuti oleh Fir'awn dan bala tentaranya dengan rasa benci dan permusuhan. Maka tatkala ia (Fir'awn) hampir tenggelam, ia berkata, "Aku beriman bahwa tiada tuhan selain (Tuhan) yang dipercayai oleh anak turun Isrâ'îl (Tuhan Yang Mahaesa), dan aku ter-masuk yang pasrah (*al-muslimûn*)".[610]

Begitu pula dengan Nabi 'Îsâ (Yesus) atau al-Masîh (Kristus) Putra Maryam (Ibn Maryam), beliau datang dengan membawa ajaran pasrah kepada Tuhan, sebagaimana dengan jelas dan baik sekali tercermin dari penuturan tentang Nabi 'Îsâ itu dan para pengikutnya sebagai berikut:

فلمّا أحسّ عيسى منهم الكفر قال من أنصارى إلى الله قال الحواريّون
نحن أنصار الله آمنّا بالله واشهد بأنّا مسلمون (آل عمران/3: 52)

> Dan tatkala 'Îsâ merasakan dari mereka (kaum Isrâ'îl) pembangkangan (*kufr*), ia berkata, "Siapa yang bakal menjadi pendukungku menuju Allah?" *Al-Hawâriyyûn* (para pengikut setia Nabi 'Îsâ) menjawab, "Kami para pendukung Allah. Kami

[609] Q., s. al-Mâ'idah/5:44
[610] Q., s. Yûnus/10:90

beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah (*muslimûn*).[611]

وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنّا واشهد بأنّنا مسلمون (المائدة/5: 111)

Dan ingatlah ketika Kami (Tuhan) mewahyukan kepada *al-Hawârîyûn*, "Berimanlah kamu sekalian kepada-Ku dan kepada Rasul-Ku ('Îsâ)!" Mereka jawab, "Kami beriman, dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang pasrah (*mus-limûn*)".[612]

Karena merupakan inti semua agama yang benar, maka "*al-islâm*" atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayah Ilahi kepada seseorang. Maka "*al-islâm*" menjadi landasan universal kehidupan manusia, berlaku untuk setiap orang, di setiap tempat dan waktu:

فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتّبعن وقل للّذين أوتوا الكتاب والأمّيّين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنّما عليك البلاغ والله بصير بالعباد (آل عمران/3: 20)

Jika mereka berargumentasi kepadamu (hai Muhammad), maka jawablah, "Aku, dengan keseluruhan diriku, telah pasrah (*aslamtu*) kepada Allah, juga orang-orang yang ikut aku". Katakan pula kepada mereka yang mendapatkan kitab suci serta mereka yang tidak mendapatkan kitab suci (*al-ummîyûn*, juga diartikan "kaum buta huruf"), "Apakah kamu juga telah pasrah (*aslamtum*)?" Kalau mereka telah pasrah (*aslamû*), maka mereka telah mendapat hidayah. Dan kalau mereka ingkar, maka sesungguhnya engkau (Muhammad) hanya berkewajiban menyampaikan (pesan). Dan Allah Maha Tahu akan hamba-hamba-Nya.[613]

Selanjutnya, ada indikasi dalam al-Qur'ân bahwa manifestasi lahiriah "*al-islâm*" itu dapat beraneka ragam, antara lain karena mengikuti zaman dan tempat. Namun dalam keanekaragaman itu, semua orang (harus) mengabdi dan berbakti kepada Wujud Yang Satu, yaitu Tuhan, dengan sikap pasrah kepada-Nya. Ini mendapatkan penegasan yang tak meragukan dalam Kitab Suci:

ولكلّ أمّة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشّر المخبتين (الحج/22: 34)

Dan untuk setiap umat telah Kami (Tuhan) tentukan (ritus) peribadatannya, agar supaya mereka menyebut nama Allah (dengan rasa syukur) atas binatang ternak

[611]Q., s. Âlu 'Imrân/3:52
[612]Q., s. al-Mâ'idah/5:111
[613] Q., s. Âlu 'Imrân/3:20

> yang dikaruniakan oleh-Nya kepada mereka. Maka (ketahuilah bahwa) Tuhan kamu sekalian ini adalah Tuhan Yang Mahaesa, lalu pasrahlah kamu sekalian (*aslimû*) kepada-Nya. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang rendah hati.[614]

Oleh karena "*al-islâm*" merupakan titik temu semua ajaran yang benar, maka di antara sesama penganut yang tulus akan ajaran itu pada prinsipnya harus dibina hubungan dan pergaulan yang sebaik-baiknya, kecuali dalam keadaan terpaksa, seperti jika salah satu dari mereka bertindak zalim terhadap yang lain. Sikap ini terutama diamanatkan kepada para pengikut Nabi Muhammad, Rasul Allah yang terakhir, sebab salah satu tujuan dan fungsi umat Muhammad ini ialah sebagai penengah (*wasîth*, "wasit") antara sesama manusia, serta sebagai saksi (*syuhadâ'*) atas seluruh kemanusiaan.[615] Pesan itu terungkap dalam firman Allah:

ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الّذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا

بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون

(العنكبوت/29: 46)

> Janganlah kamu (umat Muhammad) berargumentasi dengan *Ahl al-Kitâb* (para penganut kitab suci terdahulu), melainkan dengan sesuatu yang lebih baik, terkecuali terhadap yang zalim dari mereka itu. Dan katakan olehmu sekalian, "Kami beriman kepada (Kitab Suci) yang diturunkan kepada kami dan (Kitab Suci) yang diturunkan kepada kamu, serta Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah sama, (*Wâhid*, Tuhan Yang Mahaesa), dan kita pasrah (*mus-limûn*) kepada-Nya".[616]

Dari sekian banyak implikasi prinsip-prinsip yang diletakkan dalam al-Qur'ân itu ialah kesatuan kenabian dan kerasulan. Yaitu bahwa semua nabi dan rasul mengemban tugas Ilahi yang sama dan tidak bisa, serta tidak dibenarkan, untuk dibeda-bedakan satu dari yang lain. Seorang Muslim secara tulus mempercayai semua-nya tanpa kecuali:

[614] Q., s. al-Hajj/22:34

[615] Q., s. al-Baqarah/2:143, "Demikianlah Kami (Tuhan) jadikan kamu sekalian (umat Muhammad) sebagai umat penengah (*wasath*, "*moderating force*"), agar kamu dapat menjadi saksi (yang adil, "*fair*") atas sekalian umat manusia, sebagaimana Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi (yang adil) atas kamu sekalian.…"

[616] Q., s. al-'Ankabût/29:46

قولوا آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبّيون من ربّهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون (البقرة/2: 136)

Katakan olehmu semua (wahai umat Muhammad), "Kami beriman kepada Allah dan kepada sesuatu (ajaran) yang diturunkan kepada kami, serta yang diturunkan kepada Ibrâhîm, Ismâ'îl, Is<u>h</u>âq, Ya'qûb dan keturunan mereka, juga kepada sesuatu (ajaran) yang diturunkan kepada Mûsâ dan 'Îsâ, dan yang diturunkan kepada para nabi yang lain dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari mereka itu, dan kami pasrah (*mus-limlûn*) kepada-Nya".[617]

Untuk menyampaikan pesan pasrah kepada Tuhan itu kepada umat manusia, Dia telah mengutus utusan untuk setiap bangsa atau umat. Mereka menyampaikan pesan yang sama dengan baha-sa yang berbeda-beda, sesuai dengan bahasa masyarakat tempat mereka mendapat tugas. Pada masa sebelum kedatangan Nabi Muhammad, seorang Nabi akhir zaman, utusan Tuhan itu datang silih berganti, di semua tempat, dan setiap waktu diperlukan, dan hanya sebagian dari mereka itu yang diceritakan dalam al-Qur'ân. Mereka yang hendak melakukan "*al-islâm*" juga dituntut untuk beriman kepada ajaran yang diturunkan kepada "para nabi yang lain" itu, jika pengetahuan mantap tentang ajaran mereka itu dapat diperoleh. Beberapa firman Ilahi yang relevan adalah berikut ini:

... إنّما أنت منذر ولكلّ قوم هاد (الرعد/13: 7)

... Sesungguhnya engkau (Muhammad) hanyalah seorang pemberi peringatan. Dan untuk setiap kaum ada penunjuk jalan (nabi).[618]

إنّا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا وإن من أمّة إلا خلا فيها نذير (الفاطر/13: 7)

Sesungguhnya Kami (Tuhan) mengutus engkau (Muhammad) dengan membawa Kebenaran, untuk membawa berita gembira dan menyampaikan peringatan. Dan tidak ada satu umat pun kecuali telah muncul dari kalangan mereka seorang pemberi peringatan (nabi atau rasul).[619]

---

[617] Q., s. al-Baqarah/2:136. Juga Q., s. Âlu 'Imrân/3:84

[618] Q., s. al-Ra'd/13:7

[619] Q., s. al-Fâthir/35:24

ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقّت عليهم الضلالة فسيروا في الأرض فانظرواكيف كان عاقبة المكذّبين (النحل/16: 36)

> Sungguh Kami (Tuhan) telah mengutus seorang rasul untuk setiap umat, (yang menyerukan), "Berbaktilah kamu sekalian kepada Allah, dan jauhilah *al-thâghût* (segala bentuk kekuatan jahat)!" Dari antara mereka (umat) itu ada yang memperoleh petunjuk dari Allah, dan ada pula yang telah sesat. Karena itu, berjalanlah kamu sekalian ke seluruh bumi, dan saksikanlah bagaimana akibat mere-ka yang mendustakan kebenaran itu.[620]

ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك .... (غافر/40: 78)

> Sungguh Kami (Tuhan) telah mengutus banyak rasul sebelum engkau (Muhammad), dari antara mereka ada yang telah Kami ceritakan kepadamu, dan dari antara mereka ada pula yang tidak Kami ceritakan kepadamu....[621]

ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك .... (النساء/ 4: 164)

> Dan (Kami, Tuhan, memberi wahyu) kepada banyak rasul yang mereka itu telah Kami ceritakan kepadamu (Muhammad) sebelum ini, serta kepada banyak Rasul yang itu tidak Kami ceritakan kepadamu....[622]

وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم .... (إبراهيم/14: 4)

> Kami (Tuhan) tidak pernah mengutus seorang rasul pun kecuali dalam bahasa kaumnya (masyarakatnya), agar ia dapat memberi penjelasan kepada mereka....[623]

Sikap pasrah kepada Tuhan sebagai unsur kemanusiaan yang alami dan sejati, kesatuan kenabian dan ajaran para nabi untuk semua umat dan bangsa, semuanya itu menjadi dasar universalisme ajaran yang benar dan tulus, yaitu *al-islâm*. Ini pula yang mendasari adanya universalisme Islam (dengan "I" besar), yang secara historis dan sosiologis, di samping secara teologis (termuat dalam al-Qur'ân), menjadi nama ajaran "*al-islâm*" yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w. Penamaan itu dibenarkan, karena ajaran Nabi Muhammad adalah ajaran pasrah kepada Tuhan ("*al-islâm*") *par excellence*. Pengamatan ilmiah terhadap kenyataan

---

[620]Q., s. al-Nahl/16:36
[621]Q., s. Ghâfir/40:78
[622]Q., s. al-Nisâ'/4:164
[623]Q., s. Ibrâhîm/14:4

itu banyak dibuat para sarjana, antara lain Wilfred Cantwell Smith, yang dirasa ada baiknya dikutip di sini:

> ... The first observation is that of all the world's religious traditions the Islamic would seem to be the one with a built-in name. The word 'Islam' occurs in the Qur'an itself, and Muslims are insistent on using this term to designate their system of faith. In contrast to what has happened with other religious communities, as we have partly seen, this is not a name devised by outsiders, those inside resisting or ignoring or finally accepting.[624]
>
> (... Pengamatan pertama ialah bahwa dari semua tradisi keagamaan, tradisi Islam akan nampak sebagai yang mempunyai nama secara *built in*. Perkataan "*islâm*" terdapat dalam al-Qur'ân sendiri, dan kaum Muslim teguh menggunakan istilah itu untuk mengenali sistem keimanan mereka. Berlawanan dengan apa yang terjadi pada berbagai masyarakat keagamaan yang lain, sebagaimana sebagiannya telah kita lihat, nama (*islâm*) itu bukanlah nama yang dibuat oleh orang luar, kemudian orang dalam menolaknya, atau mengabaikannya, atau akhirnya menerimanya).

Pernyataan Smith ini agak berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Asad yang dikutip di depan. Kedua-duanya bukan orang Arab, melainkan orang Barat, tapi yang pertama, (menurut istilah Asad), "*non-believer*", sedangkan yang kedua "*believer*". Kalau kita coba menggabungkan antara keduanya, akan kita temukan pengertian seperti ini: "*alkap be*nar yang universal, yang menjadi tuntutan naluri setiap orang di semua zaman dan tempat, dan yang menjadi dasar sikap keagamaan yang benar, yang dibawa oleh para nabi dan rasul untuk seluruh bangsa atau umat. Tetapi perkataan (harfiah) "al-islâm" sendir*i dengan*" sendiri dengan se, sebagai kata-kata Arab, dikemukta Arab, dikemuka-kan dan diguna oleh Nabi Muhammad, yang beliau seorang Arab. Lagi pula, sebagai utusan Tuhan yang terakhir, Nabi Muhammad adalah yang dengan jelas me dengan jelas menangkap dan mengajarkan inti makna semua agama, yaitu "*al-islâm*", bahkan ajaran yang beliau bawa adalah bentuk "*al-islâm*" *par excellence* sebagaimana telah dikemukakan di atas. Maka agama itu berhak disebut "Agama Islam" (suatu cara penggunaan nama umum untuk gejala khusus, sama dengan "dokter" yang berarti sarjana untuk ahli penyakit dan obat-obatan, dan "*âlim 'ulamâ*"" yang juga berarti sarjana untuk ahli fiqih).

Walaupun demikian, masih ada petunjuk bahwa yang menggunakan ide tentang sikap pasrah kepada Tuhan itu sebagai nama ajaran atau pandangan hidup ialah Nabi Ibrâhîm. Apalagi, seperti telah dibahas terdahulu, Nabi Ibrâhîm itu adalah "bapak" "*al-islâm*". Sebuah firman yang ditunjukkan kepada para pengikut Nabi Muhammad terbaca sebagai berikut:

---

[624]Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: The New American Library of the World Literature, 1964), h.75

وجاهدوا في الله حقّ جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج ملّة أبيكم إبراهيم هو سمكم المسلمين من قبل وفي هذا
ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس ....
(الحج/22: 78)

> Berjuanglah kamu sekalian di jalan Allah dengan sebenar-benarnya perjuangan. Dia (Tuhan) telah memilih kamu sekalian (untuk mengemban tugas), dan Dia tidak membuat hal yang memberatkan atas kamu mengenai agama, yaitu (kelanjutan) agama Ibrâhîm. Dia (Ibrâhîm) menamakan (orang yang seperti) kamu semua ini "mereka yang pasrah (*al-muslimûn*)" sebelum ini dan di sini (sekarang), agar hendaknya Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas kamu, dan kamu sendiri menjadi saksi atas sekalian umat manusia....[625]

Jadi, seperti juga diamati oleh Smith yang dikutip di muka, nama "Islam" bukanlah nama yang lahir berdasarkan nama tempat (seperti, misalnya, "Agama Hindu" karena muncul di India, Hindia atau Hindustan, yakni lembah atau seberang sungai Indus). Ju-ga bukan berdasarkan kebangsaan, kesukuan, atau dinasti (seperti, misalnya, "Agama Yahudi" karena tumbuh di kalangan bangsa, suku atau dinasti Yehuda atau Yûdâ), juga bukan berdasarkan nama tokoh pendirinya (seperti, misalnya, "Agama Budha" karena tokoh yang mendirikan adalah Budha Gautama, dan "Agama Masehi" atau "Kristen" karena tokoh yang mendirikannya adalah Nabi 'Îsâ atau Yesus yang bergelar al-Masî<u>h</u> atau Kristus). Nama "Islam" juga tidak dibuat berdasarkan nama tempat kelahiran tokoh yang mendirikan seperti, "Agama Nasrani" yang berdasarkan tempat kelahiran Nabi 'Îsâ, yaitu Nazareth di Palestina. Maka, mengutip Smith lebih lanjut, nama "Islam" bagi orang-orang Muslim adalah sebagai berikut:

> The Muslim world, then, is definitely and explicitly conscious of something that it calls, and is persuaded that it ought to call, a religion, as one among others but its own case one given as such by God.[626]
>
> (Jadi dunia Islam dengan tegas dan jelas menyadari apa yang disebut agama, dan selalu merasa yakin tentang apa yang harus disebut agama itu, sebagai satu di antara banyak yang lain tapi khusus untuk agamanya sendiri (Islam) nama itu demikian diberikan oleh Tuhan).

Jadi "Islam" memang telah menjadi nama sebuah agama, yaitu agama Rasul Pungkasan. Namun ia bukan sekedar nama, tapi nama yang tumbuh karena hakikat dan inti ajaran agama itu, yaitu pasrah kepada Tuhan ("*al-islâm*"). Dengan begitu maka seorang pengikut Nabi Muhammad adalah seorang *muslim*

---

[625]Q., s. al-<u>H</u>ajj/22:78
[626]Smith, *op. cit.*, h. 77

par excellence, yang pada dasarnya tanpa mengekslusifkan yang lain, yang dalam menganut agamanya itu (seharusnya) senantiasa sadar akan apa hakikat agamanya, yaitu "*al-islâm*", sikap pasrah kepada Tuhan. Karena kesadaran akan makna hakiki keagamaan itu maka "Agama Islam", juga "orang Muslim" atau "ummat Islam" selamanya mempunyai *impulse* universalisme, yang pada urutannya memancar dalam wawasan kulturalnya yang berwatak kosmopolit.

Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam

Selain merupakan pancaran makna "*al-islâm*" itu sendiri serta pandangan tentang kesatuan kenabian (*wi<u>h</u>dat al-nubûwah*, *the unity of prophecy*) berdasarkan makna "*al-islâm*" itu, serta konsisten dengan semangat prinsip-prinsip itu semua, kosmopolitanisme budaya Islam juga mendapatkan pengesahan langsung dari Kitab Suci, seperti suatu pengesahan berdasarkan konsep-konsep kesatuan kemanusiaan (*wi<u>h</u>dat al-insânîyah*, *the unity of humanity*) yang merupakan kelanjutan konsep Ke-Mahaesa-an Tuhan (*wa<u>h</u>dânîyah* atau *taw-<u>h</u>îd*, *the unity of God*). Kesatuan asasi umat manusia dan kemanusiaan itu ditegaskan dalam firman-firman:

وما كان الناس إلا أمّة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون (يونس/10: 19)

> Umat manusia itu tidak lain adalah umat yang tunggal, tapi kemudian mereka berselisih (sesama mereka). Jika seandainya tidak ada Keputusan (*Kalîmah*) yang telah terdahulu dari Tuhan-mu, maka tentulah segala perkara yang mereka perselisihkan itu akan diselesaikan (sekarang juga).[627]

كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيّين مبشرّين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .... (البقرة/ 2: 213)

> Umat manusia itu dahulunya adalah umat yang tunggal, kemudian Allah mengutus para nabi untuk membawa kabar gembira dan memberi peringatan, dan bersama para nabi itu diturunkan-Nya kitab suci dengan membawa Kebenaran, agar kitab suci itu dapat memberi keputusan tentang hal-hal yang mereka perselisihkan....[628]

Mu<u>h</u>ammad Asad memperingatkan bahwa maksud firman-firman itu bukanlah memberi gambaran tentang adanya mitos "zaman emas" ketika

---

[627]Q., s. Yûnus/10:19
[628]Q., s. al-Baqarah/2:213

seluruh umat manusia itu bersatu dan sama dalam segala hal. Yang diisyaratkan di situ, sebenarnya, ialah keseragaman nisbi pandangan instingif dan kecen-derungan naluri yang menjadi ciri kemanusiaan pada permulaan perkembangan dini-("primitif")-nya. Karena keseragaman nisbi itu sesungguhnya tumbuh karena perkembangan intelektual yang belum sempurna (maka disebut instingtif, bersifat naluriah), bukannya tumbuh berdasarkan persetujuan yang sadar di antara anggota masyarakat, ia tentu akan mengalami disintegrasi berhadapan dengan perkembangan kehidupan manusia lebih lanjut, dan terjadilah pluralitas manusiawi. Tetapi justru demikian itulah "Keputusan" (*Kalîmah*) Tuhan yang ditetapkan-Nya sebelum itu (*sabaqat*, telah lewat), yakni bahwa manusia memang ditakdirkan untuk berbeda dalam pendekatan intelektualnya terhadap permasalahan yang diungkapkan dalam ajaran Tuhan tentang Kebenaran. Namun inti hakikat manusia sama, termasuk sama dalam kemampuannya yang dibawa dari lahir untuk menyadari adanya Tuhan serta ke-Mahaesa-an dan ke-Mahakuasa-an Tuhan.[629] Para pengikut Nabi Muhammad di-ingatkan untuk selalu menyadari sepenuhnya kesatuan kemanu-siaan ini, dan berdasarkan kesadaran itu mereka membentuk pandangan budaya kosmopolit, yaitu sebuah pola budaya yang konsep-konsep dasarnya meliputi, dan diambil dari, budaya seluruh umat manusia.

Refleksi kosmopolitanisme itu diketemukan dalam segenap segi kebudaya-an yang berkembang di dunia Islam, sejak dari segi-segi yang bukan-material seperti dunia pemikiran sampai kepada segi-segi yang material seperti arsitektur dan seni bangunan pada umumnya.

Setelah memahami berbagai prinsip umum di atas, yang hendak dikemuka-kan berikut ini hanyalah contoh-contoh selintas tentang kosmopolitanisme budaya Islam.

Pada kalimat pertama kata pengantarnya untuk terjemahan Inggris buku terkenal Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut* (menjawab buku al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*), Simon van den Berg mengatakan, "It may be said that Santa Maria sopra Minerva is a symbol of our European culture, it should not be forgotten that the mosque also was built on the Greek temple."[630] (Mungkin bisa dikatakan bahwa Santa Maria [Maria yang suci, Siti Maryam, ibunda Nabi 'Îsâ al-Masî<u>h</u>] [yang dibangun] atas Minerva [dewi kebijaksanaan Romawi, sama dengan dewi Athena Yunani] adalah lambang budaya Eropa kita. Tapi tidak boleh dilupakan masjid pun dibangun di atas [puing-puing] kuil Yunani).

Tentu saja van den Berg melebih-lebihkan. Mungkin akan lebih tepat bila ia berkata bahwa konsep keilahian pada Ibunda Nabi 'Îsâ itu, pada orang-orang

---

[629]Asad, *op. cit.*, h. 2, catatan 197 dan h. 10, catatan 28 dan 29

[630]Simon van den Berg, Averroes' *Tahâfut al-Tahâfut*, (terjemahan Inggris), (London: Oxford University Press, 1954), "Introduction", h. ix.

Kristen di Eropa, didasarkan atau dipengaruhi oleh mitos sekitar dewi Minerva pada orang-orang Romawi dan Yunani (yakni agama Kristen di Eropa itu sebenarnya dikembangkan dari unsur-unsur mitologi Romawi dan Yunani). Tetapi mengatakan masjid juga didirikan di atas kuil Yunani, yakni bahwa agama dan budaya Islam juga berkembang berdasarkan unsur-unsur agama dan budaya Yunani, terasa sangat berlebihan.

Namun tetap masih ada unsur kebenarannya dalam ucapan itu, yaitu terutama jika kita batasi pembicaraan kita kepada "agama" Islam historis, yakni pemahaman "agama" Islam "di luar" Kitab Suci atau yang merupakan pengembangan konsep-konsep dasar Kitab Suci dalam perjalanan sejarah orang-orang Muslim. Disiplin keilmuan tradisional Islam yang sebanding dengan teologi pada agama Kristen disebut Ilmu *Kalâm*, dan para ahlinya disebut *Mutakallimûn*, seperti yang kelak menjadi baku dan mapan dalam sistem Asy'arîyah, adalah jelas sebagian besar merupakan penga-ruh falsafah Yunani. (Istilah "*kalâm*" yang arti harfiahnya ialah "perkataan" merupakan terjemahan istilah Yunani "dialektika", dan "*mutakallimûn*" adalah terjemahan "dialektis", kaum dialektika, karena argumen-argumen dialektis dan logis dalam penalaran disiplin ilmu itu [Pembahasan tentang "*kalâm*" telah disajikan di muka]).

Pengaruh filsafat Yunani dan kebudayaan Yunani (Hellenisme) pada umumnya dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam sudah merupakan hal baru lagi. Pengaruh itu sendiri banyak yang negatif nilainya, tapi juga ada bagian-bagian yang positif. Tetapi, dalam kaitannya dengan pokok pembicaraan kita, sambutan hampir spontan kaum Muslim terhadap kebudayaan Yunani, seperti juga terhadap kebudayaan yang lain, dapat dipandang sebagai kelanjutan *impulse* universalisme Islam.

Bahkan tidak kalah pentingnya ialah betapa Hellenisme yang telah diislamkan (atau Islam yang telah dihellenisasi?) mempengaruhi ber-bagai bangsa dan umat yang lain, termasuk umat Kristen dan Yahudi.[631]

Seperti halnya dengan budaya Yunani, budaya Persia juga amat besar sahamnya dalam pengembangan budaya Islam. Jika Dinasti Umawîyah di Damaskus menggunakan sistem administratif dan birokratik Byzantium dalam menjalankan pemerintahan-nya, Dinasti 'Abbâsîyah di Baghdad (dekat Ctesiphon, lbukota Dinasti Persi Sâsân), meminjam sistem Persia. Dan dalam pemikiran, tidak sedikit pengaruh "Persianisme" atau "Aryanisme" (Irinisme) yang masuk ke dalam sistem Islam. Ini terpantul dengan jelas dalam buku al-Ghazâlî (ia sendiri orang Persi), *Nashîḫat al-Muluk* (Nasehat Raja-raja), yang

[631]Sebagai ilustrasi, pembahasan ilmiah tentang pengaruh pemikiran Islam kepada Yahudi dapat disebut di sini, yaitu sebagaimana dibahas oleh Harry Austryn Wolfson dalam buku *Repercussion of Kalâm in Jewish Philosophy* (Pengaruh *Kalâm* dalam Filsafat Yahudi), (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).

gggggggggggggggggg

banyak sekali menggunakan unsur Persianisme, di samping unsur Arab beserta al-Qur'ân dan Sunnah Nabi, untuk mendukung konsep-konsepnya tentang raja dan pemerintah yang baik. Demikian pula dalam buku karangan Nizhâm al-Mulk, *Siyâsat Nâmah* (Pedoman Pemerintahan), yang juga banyak menggunakan bahan-bahan pemikiran Persi.[632]

Pola-pola serupa itu kita dapatkan di semua bagian dari Dunia Islam, namun kesemuanya sekaligus dilengkapi (*overarched*) oleh suatu dasar universal ajaran Islam. Representasi pola itu dalam bidang budaya material yang paling baik ialah arsitektur masjid. Bahkan arsitektur Islam itu sendiri, secara keseluruhannya, mencerminkan watak kosmopolit budaya Islam. Arsitektur sebagai perwujudan seni-budaya Islam digambarkan oleh Sir Thomas W. Arnold sebagai berikut:

> Muhammadan art may well claim a place among the greatest achievements of man's artistic activity. Its supre-me expression is in architecture, in which the followers of Islam or the architect they employed worked out a scheme of building construction and of decoration in harmony with the austerity and dignity of their faith and adapted to its ritual and forms of worship. The great courtyard of the mosque of Ibn Tûlûn in Cairo, or Akbar's mosque in Fathûr-Sikri; the massive structure of the mosque Hasan in Cairo, the great mosque of Qayrwân, the mosque of Imâm Rizâ in Mashad, are among the noblest houses of worship in the world; and the mosque of Cordova, the Sulaymanîyah mosque in Constantinople, the Dome of the Rock in Jerusalem, are unsurpassed for richness of color decoratioan.[633]

Tentu saja, cakupan budaya Islam, sebagai budaya universal dan kosmo-polit, luas sekali, yang bagaimana pun tak mungkin dibicarakan seluruhnya. Maka yang diharap ialah bahwa sedikit yang telah dikemukakan di atas memberi kita gambaran tentang budaya Islam itu. Kesemuanya itu kembali kepada pokok pembahasan kita, yaitu bahwa konsep *al-islâm* yang universal melandasi sebuah agama dengan *impulse* universalisme yang amat kuat, dan melahirkan budaya dengan watak kosmopolit.

---

[632]Al-Ghazâlî, *Nashîhat al-Muluk, terjemahan Inggris*,"Counsel for Kings" oleh F.R. Bagley (London: Oxford University Press, 1971), dan Nizâm al-Mulk, *Siyâsat Nâmah*, terjemahan Inggris, "The Book of Governments of Rules for Kings" oleh Hubert Darke (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

[633]Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam* (New York: Dover Publication, 1965), h. 1

AJARAN NILAI ETIS DALAM KITAB SUCI DAN RELEVANSINYA BAGI KEHIDUPAN MODERN

YANG dimaksud dengan nilai etis dalam pembahasan di sini ialah pengertiannya yang lebih mendasar daripada yang ada dalam percakapan sehari-hari. Nilai etis tidak dimaksudkan sekedar sebagai sesuatu yang hanya mengisyaratkan masalah kesopanan semata, melainkan, dalam pengertiannya yang lebih mendasar, dimaksudkan sebagai konsep dan ajaran yang serba meliputi (komprehensif), yang menjadi pangkal pandangan hidup tentang baik dan buruk, benar dan salah. Oleh karena itu, ajaran etis, dalam makna yang seluas-luasnya, sebenarnya mencakup keseluruhan pandangan dunia (*Weltanschauung*, *world outlook*) dan pandangan hidup (*liebe-nanschauung*, *way of life*). Dengan demikian, pembicaraan tentang etika tentunya tidak akan dapat lepas dari pembicaraan tentang etika secara keseluruhan. Menurut Karl Barth,

> Etika (dari *êthos*) adalah sebanding dengan moral (dari *mos*). Kedua-duanya merupakan filsafat tentang adat kebiasaan (*Sitten*). Perkataan Jerman *Sitte* (dari Jerman Kuno, *situ*) menunjukkan arti *moda* (mode) tingkah laku manusia, suatu konstansi (*constancy*, kelumintuan) tindakan manusia. Karena itu, secara umum etika atau moral adalah filsafat, ilmu, atau disiplin tentang moda-moda tingkah laku manusia atau konstansi-konstansi tindakan manusia.[634]

Namun, sudah tentu, karena berbagai pertimbangan, termasuk pertimbangan kepraktisan dan kemungkinan, pembahasan di sini dibatasi kepada hal-hal yang dianggap pokok saja, yang paling relevan dengan persoalan kita sekarang.

Pembicaraan tentang relevansi Islam dengan modernitas pada masa akhir-akhir ini semakin banyak menyibukkan para pengkaji dan pemikir, baik kalang-

---

[634]Karl Barth, *Ethics*, suntingan Dietrich Braun dan terjemahan dari Jerman ke Inggris oleh Geoffrey W. Bromiley (New York: The Seabury Press, 1981). h. 3.

an Islam maupun non-Islam. Hal ini disebabkan antara lain oleh adanya dambaan orang banyak kepada suatu pilihan lain dari pola hidup yang sekarang dominan di muka bumi, yang pola itu nampaknya semakin hari semakin menunjukkan titik-titik kelemahannya. Ambruknya sosialisme dan komunisme memang mengesankan kemenangan sistem kapitalisme dan liberalisme, namun tidak berarti proses pencarian manusia akan pola hidup yang lebih baik sudah terhenti dan puas dengan apa yang sekarang dominan di Barat. Proses itu terus berlangsung, dan usaha pencarian yang terjadi melahirkan baik pendekatan *pragmatic* dan *incremental* seperti paham lingkungan hidup (*environmentalism*) yang menghendaki pola kehidupan yang kualitasnya lebih tinggi daripada sekedar penikmatan hasil material, maupun pendekatan yang lebih prinsipil seperti usaha menelaah kembali berbagai keka-yaan spiritual manusia, termasuk Islam.

Berbagai Harapan kepada Islam

Apakah Islam relevan bagi kehidupan modern? Banyak orang yang skeptis dalam jawabannya atas pertanyaan itu. Tetapi banyak pula kalangan yang optimis dan positif, termasuk beberapa dari kalangan sarjana bukan-Muslim. Contohnya ialah Ernest Gellner, yang berpendapat bahwa di antara tiga agama monoteis (Yahudi, Kristen dan Islam), Islam adalah yang paling dekat kepada modernitas, disebabkan oleh ajaran Islam tentang universalisme, skripturalisme (yang mengajarkan bahwa Kitab Suci dapat dibaca dan dipahami oleh siapa saja, bukan monopoli kelas tertentu dalam hirarki keagamaan, dan kemudian yang mendorong tradisi baca-tulis atau "melek huruf", *literacy*), egalitarianisme spiritual (tidak ada sistem kependetaan ataupun kerahiban dalam Islam), yang meluaskan partisipasi dalam masyarakat kepada semua anggotanya (sangat mendukung apa yang disebut sebagai *participatory democracy*), dan, akhirnya, yang mengajarkan sistematisasi rasional kehidupan sosial.[635]

Sudah tentu suatu agama tidak dapat dipahami hanya sekedar sebagai formula-formula abstrak tentang kepercayaan dan nilai. Setiap agama menyata-kan dirinya melalui para pemeluknya, dan dalam persepsinya kepada agama itu, para pemeluk sampai batas yang cukup jauh pasti terpengaruh oleh lingkungan di mana mereka hidup, baik zaman maupun tempat. Oleh karena selalu ada tarik-menarik antara ketentuan-ketentuan normatif dengan kenyataan historis,

---

[635]By various obvious criteria-universalism, scripturalism, spiritual egalitarianism, the extension of full participation in the sacred community not to one, or some, but to all, and the rational systematisation of social life-Islam is, of the three great Western monotheisms, the one closest to modernity.—Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 7.

yang dalam percampuran antara keduanya sering membuat kabur apa yang "murni" dari apa yang "tambahan", apa yang "berasal dari Tuhan" dan apa yang merupakan hasil "intervensi manusia". Tetapi karena skripturalisme Islam yang amat kuat, yang dari semula menegaskan kebenaran hanyalah yang datang dari Allah melalui Kitab Suci dan Sunnah Nabi, dan yang sumber-sumber ajaran itu berhak dijangkau oleh setiap orang, maka sejak dari semula tampilnya Islam sudah terdapat dialog-dialog tentang apa yang benar dan apa yang salah menurut ketentuan Tuhan.

Dalam dialog-dialog itu senantiasa terdapat masalah penafsiran kepada teks-teks, namun teks-teks itu, khususnya kitab suci al-Qur'ân, akan tetap berada seperti bacaannya dari semula tanpa berubah sedikit pun juga (yang demikian dijamin oleh Allah sendiri–(Lihat Q., s. al-Hijr/15:9), maka dialog-dialog itu tetap berlangsung dengan tingkat otentisitas yang tinggi, karena setiap nuktah pemikiran yang muncul selalu mengacu dan siap diuji oleh teks-teks suci. Ketika dialog di suatu tempat atau masa terhenti oleh sesuatu sebab, orang sulit membedakan antara apa yang murni ajaran, dan apa yang historis, inter-vensi manusia. Dalam keadaan tak terbedakan itu, timbul sikap mengidentikkan antara keduanya, sehingga terbentuk penglihatan Islam sebagai apa yang dilakukan kaum Muslim dan apa yang dilakukan oleh kaum Muslim adalah dengan sendirinya Islam itu sendiri. Oleh karena itu, Muhammad 'Abduh pernah menyatakan bahwa dalam keadaan seperti itu, "Islam tertutup oleh kaum Muslim" (*Al-Islâm mahjûb-un bi 'l-Muslimîn*).

Tetapi disebabkan oleh skripturalisme yang amat kuat tadi, dan karena kegairahan yang tinggi pada kaum Muslim untuk menjaga kemurnian dan keaslian Kitab Suci mereka, maka dialog me-rupakan suatu gejala yang sangat menonjol pada orang-orang Islam, yang dialog itu berlangsung dalam suasana egaliter tanpa batasan formalitas hirarki keagamaan. Dalam dialog-dialog itulah orang berusaha mengenali mana yang "murni" dan mana yang "tambahan", atau dalam istilah para ilmuwan sosial, mana yang termasuk *Great Tradition* dan mana yang *Folk Tradition*. Ibn Taymîyah, misalnya, yang ketokohannya dalam dialog banyak mengilhami berbagai gerakan pembaruan di zaman modern ini, dengan ketegaran luar biasa memerangi sufisme popular (jadi termasuk *Folk Tradition*, seperti kebiasaan mengagungkan para wali dan makam mereka), dan pada saat yang sama mempertahankan, mempropagandakan, dan mengamalkan sendiri berbagai amalan kesufian berdasarkan Kitab dan Sunnah (jadi termasuk *Great Tradition*).

Oleh karena Islam memiliki kualitas-kualitas seperti diamati oleh Gellner di atas, maka, menurut pengamatan Gellner lebih lanjut, di antara berbagai agama yang ada hanya Islam yang sanggup bertahan dengan mengatasi persoal-

kkkkkkkkkkkkkkkkkk

an kesenjangan antara yang normatif dan yang konkret historis, atau antara Tradisi Besar dan Tradisi Kecilnya:

> Hanya Islam akan tetap bertahan sebagai keimanan yang serius, yang mengatasi baik Tradisi Kecil maupun Tradisi Besar. Tradisi Besar Islam tetap dapat dibuat modern; dan pelaksanaannya bisa disajikan tidak sebagai penambahan baru atau konsesi kepada orang luar, melainkan sebagai kelanjutan dan penyempurnaan dialog lama dalam Islam.[636]

Gellner memang sangat optimis terhadap Islam. Ia juga membandingkan antara Protestanisme dan kemungkinan peran Islam di masa mendatang. Berkat teori Max Weber tentang Etika Protestan, banyak ahli ilmu sosial berpandangan bahwa Protestanisme adalah pangkal pola kehidupan modern. Hal ini sudah banyak dibantah oleh para ahli yang lain, seperti oleh Robert N. Bellah yang membuktikan peranan agama Tokugawa dalam modernisasi Jepang, dan oleh Cilfford Geertz tentang peranan kaum Muslim Santri di Jawa dalam menumbuhkan etos kerja dan tradisi kewirausahaan (*enterpreneurship*), dan lain-lain.

Pembaharuan oleh Martin Luther, Calvin, Zwingli dan lain-lain terhadap sistem kepercayaan Kristen (Katolik) memang sangat radikal, sehingga beberapa hal pokok dari pola keagamaan lama Kristen hancur atau bilang, seperti pola kekuasaan Paus dan bawahannya dalam hirarki eklesiastikal.

Protestanisme mengubah secara radikal pola tanggung jawab manusia dari yang semula dapat dilimpahkan dengan mudah kepada para pemimpin gereja menjadi tanggung jawab pribadi yang langsung kepada Tuhan, yang pengubahan radikal itu dilambangkan dalam protes Luther terhadap praktek penebusan dosa dengan uang dan imbalan "sertifikat". Dengan perkataan lain, pembaharuan dalam Kristen terjadi dengan mengubah beberapa sendi keagamaan yang amat penting dari Kristen lama (Katolik). Sedangkan dalam Islam, yang pembaharuannya tidak lebih dari kelanjutan dialog-dialog yang ada dalam seluruh sejarah kehadir-annya, apa pun yang terjadi sebagai usaha pembaharuannya tidaklah mengakibatkan pengubahan radikal sendi-sendi keagamaannya yang pokok. Memang Islam bukan sumber langsung modernitas, karena modernitas itu, sebagai kenyataan historis, telah dimulai di Barat (dengan etos dominan menolak peranan agama dalam masalah-masalah duniawi, jadi juga tidak dapat dikatakan bahwa Kristen adalah subjek modernitas). Namun Gellner memberikan gambaran dan penegasan bahwa Islam nanti, dibanding dengan agama-agama lain, yang akan paling banyak memperoleh manfaat dari modernitas, disebabkan oleh berbagai kualitas dasar Islam seperti tersebut di atas:

---

[636]Only Islam survives as a serious faith pervanding both a folk and a Great Tradition. Its great Tradition is modernisable; and the operation can be pre-sented, not as an innovation or concession to outsiders, but rather as the continuation and completion of an old dialogue within Islam. (Gellner, h. 4).

> Karena itu dalam Islam, dan hanya dalam Islam, pemurnian/pembaharuan di satu pihak, dan penegasan kembali sesuatu yang dianggap sebagai identitis lokal di pihak lain, dapat dilakukan dalam bahasa yang satu dan sama serta dalam perangkat simbol yang satu dan sama. Versi keagamaan umum (rakyat) yang lama, yang telah merupakan suatu bentuk dangkal tradisi sentral Islam, sekarang ditolak sebagai kambing hitam, disalahkan karena telah menyebabkan retordasi dan dominasi asing. Karena itu, meskipun bukan sumber modernitas, Islam mungkin akan terbukti menjadi penerima manfaatnya. Kenyataan bahwa varian "murni"-nya yang sentral dan resmi bersifat egaliter dan bersemangat kesarjanaan (*scholarly*, ilmiah), sementara adanya hirarki (ulama, misalnya–NM) dan ekstase bersangkutan dengan bentuk-bentuk periferal yang senantiasa meluas hingga akhirnya ditolak, semuanya itu sangat membantu Islam menyesuaikan diri kepada dunia modern. Di zaman aspirasi literasi universal, kelas sarjana yang terbuka dapat meluas untuk meliputi seluruh masyarakat, dan dengan begitu cita-cita "protestan" tentang akses yang sama untuk sekalian pemeluk dapat terwujud. Paham persamaan manusia (egalitarianisme) modern dapat sepenuhnya terlaksana. Sementara Protestanisme Eropa hanya menyiapkan lahan untuk nasionalisme melalui pengembangan literasi, skripturalisme egaliter Islam yang potensial, yang bangkit kembali, dapat benar-benar menyatu dengan nasionalisme, sehingga akan sulit membedakan mana dari keduanya itu yang paling memberi faedah kepada yang lain.[637]

Karena pengamatan Gellner berkaitan dengan pandangan plus harapan untuk masa depan, maka pembuktian substantifnya masih harus ditunggu. Sementara itu, untuk keutuhan pendekatan kepada masalah ini, ada baiknya kita melakukan lagi sesuatu yang sudah sering kita lakukan, yaitu melihat beberapa kenyataan dalam sejarah Islam. Sikap melihat sejarah ini kiranya juga dibenarkan, jika bukannya diharuskan, oleh agama sendiri, mengingat terdapat berbagai penegasan Kitab Suci bahwa sejarah mewujudkan Sun-natullah yang kita diperintahkan untuk mempelajarinya. (Q., s. al-A<u>h</u>zâb/33:62; Q., s.

---

[637]Thus in Islam, and only in Islam, purification/modernization on the one hand, and the reaffirmation of' a putative old local identity on the other, can be done in one and the same language and set of symbols. The old folk version, once a shallow of the central tradition, now becomes a repudiated scapegoat, blamed for retardation and foreign domination. Hence, though not the source of modernity, Islam may yet turn out to be its beneficiary. The fact that its central, official, 'pure' variant was egalitarian and scholarly, whilst hierarchy and ecstasy pertained to its expendable, eventually disavowed, peripheral forms, greatly aids its adaptation to the modern world. In an age of aspiration to universal literacy, the open class of scholars can expand towards embracing the entire community, and thus the 'Protestant' ideal of equal access for all believers can be implemented. Modern egalitarianism is satisfied. Whilst European Protestantism merely prepared the ground for nationalism by furthering literacy, the reawakened Muslim potential for egalitarian scripturalism can actually fuse with nationalism, so that one can hardly tell which one of the two is of most benefit to the other. (Gellner, hh. 4-5).

Fâthir/35:43; Q., s. Âlu 'Imrân/3:137, dan lain-lain). Pada saat wahyu diturun-kan kepada Nabi, acuan sejarah itu tentunya kepada umat-umat sebelum Islam. Maka sekarang acuan itu tentunya kepada sejarah Islam sendiri, yang pasti lebih patut lagi kita kaum Muslim mempelajarinya

Etos Keilmuan Islam Klasik

Jika disebutkan oleh Gellner bahwa salah satu segi kekuatan Islam menghadapi modernitas ialah kualitasnya yang bersemangat kesarjanaan (*scholarly*), maka tidak ada cara yang lebih baik untuk substansiasinya daripada melihatnya dalam etos keilmuan Islam klasik. Setiap pemeluk Islam meyakini betapa tingginya penghargaan agamanya kepada ilmu. Jika para mubaligh dan juru da'wah Islam ge-mar mengutip beberapa ayat suci atau sabda Nabi tentang pentingnya ilmu, sebenarnya mereka hanyalah melakukan konfirmasi atas apa yang telah mentradisi dalam sejarah Islam.

Kini sudah merupakan pengetahuan umum di dunia, lebih-lebih di Barat, bahwa hampir seluruh bangunan ilmu pengetahuan modern sekarang ini adalah kelanjutan etos keilmuan yang telah berkembang dalam Islam. Begitu Nabi saw wafat dan para sahabat mengembangkan daerah kekuasaan politik Islam ke kawasan sekitarnya, mereka ini bertemu dengan berbagai warisan itu, tanpa stigma dan tanpa kompleks psikologis, sesuai dengan banyak sekali ilustrasi dalam Kitab Suci bahwa orang yang beriman tidak perlu takut dan tidak perlu kuatir.

Rasa percaya diri mereka yang amat besar itu telah memberi kekuatan batin untuk mampu berlaku adil kepada umat manusia dan warisannya, sesuai dengan tugas suci mereka sebagai "umat moderator" atau "penengah" (*wasth*, *wasîth*) dan sebagai "saksi atas umat manusia" (Q., s. al-Baqarah/2:143). Juga sebagai pelaksanaan berbagai pesan suci Nabi pada kaum beriman, "Pungutlah olehmu *hikmah* (ilmu pengetahuan atau *wisdom*), dan tidak akan membahayakan bagi kamu dari bejana apa pun *hikmah* itu keluar", dan bahwa "*Hikmah* adalah barang bilangnya seorang beriman, karena hendaknya ia memungutnya di mana pun diketemukannya," serta "Carilah ilmu meskipun di negeri Cina", juga nasehat 'Alî ibn Abî Thâlib, "Perhatikan apa yang dikatakan orang, jangan memper-hatikan siapa yang mengatakan".

Karena itu, umat Islam klasik memungut dan mengembangkan ilmu pengetahuan dari mana saja, kemudian mereka bina secara kreatif. Memang beberapa sarjana Barat, seperti Bertrand Russel, "menyesali" mengapa para pemikir Muslim tidak banyak mengembangkan falsafah dengan tingkat orisinalitas seperti orang-orang Yunani Kuno. Ibn Sînâ dan Ibn Rusyd misalnya,

kata Russel, memang hebat, namun kekurangan orisinalitas, dan lebih banyak sebagai komentator belaka terhadap falsafah Yunani.

Tapi dari sudut penglihatan Islam sendiri, sikap para pemikir Muslim klasik itu tidak salah. Sebab falsafah Yunani, betapapun ada unsur-unsur yang berguna bagi kaum Muslim, namun dalam analisa terakhir, pemikiran deduktif itu banyak dipengaruhi oleh mitos-mitos mereka yang sesat. Oleh karenanya jika toh diambil-alih oleh kaum Muslim, unsur-unsur falsafah Yunani itu "diislam-kan", antara lain dengan menghapuskan segi-segi mitologisnya. Dan kaum Muslim lebih-lebih lagi tidak tertarik kepada sastra Yu-nani (hampir tidak satu pun dikenal dalam literatur klasik Islam), karena karya-karya sastra Yunani itu penuh dongeng, mitologi dan unsur-unsur syirik lainnya.

Salah satu segi kelemahan pandangan dunia Yunani ialah penglihatannya kepada hidup sebagai penuh tragedi, suatu pandangan yang pesimistis. Begitu pula pandangannya terhadap alam, menurut penilaian Iqbâl, adalah statis, karena itu mungkin saja mereka unggul dalam spekulasi-spekulasi, namun miskin dalam bidang empiris. Kekuatan warisan intelektual Islam adalah dalam bidang-bidang empiris ini, yang justru merupakan metode ilmiah modern yang sebenarnya. Hal itu demikian berkat salah satu akibat pandangan Islam yang optimis kepada hidup (dunia dapat menjadi tempat yang membahagiakan), dan yang dinamis kepada alam. Inilah yang menjadi pengamatan seorang ahli sejarah ilmu penge-tahuan, Max I. Dimont:

> Dalam sains, bangsa Arab (Muslim) jauh meninggalkan bangsa Yunani. Peradaban Yunani, pada esensinya, adalah sebuah taman yang subur, yang penuh dengan bunga-bunga indah yang tidak banyak berbuah. Ia adalah peradaban yang kaya dengan falsafah dan sastra, namun miskin dalam teknik dan teknologi. Maka merupakan usaha bersejarah dari bangsa Arab dan Yahudi Islam untuk menerobos jalan buntu keilmuan Yunani ini, untuk mendapatkan ja-lan-jalan baru sains—menemukan konsep nol, tanda minus, angka irrasional, dan meletakkan dasar-dasar bagi ilmu kimia baru—yaitu ide-ide yang meratakan jalan ke arah dunia ilmu pengetahuan modern melalui semangat para pemikir Eropa setelah Renaisans.[638]

---

[638]In science, the Arabs outstanced the Greeks. Greek civilization was, in essence, a lush garden full of beautiful flowers that bore little fruit. It was a civilization rich in philosophy and literature, but poor in techniques and tech-nology. Thus it was the historic task of the Arabs and the Islamic Jews to break through this Greek scientific cul-de-sac, to stumble upon new paths of science-to invent the concepts of zero, the minus sign, irrational numbers, to lay the foundations for the new science of chemistry-ideas which paved the path to the modern scientific world via the minds of post-Renaissance European intellectuals. (Max 1. Dimont, *The Indestructible Jews* (New York: New American Library, 1973), h. 184.

oooooooooooooooooo

Karena rintisan ilmiah dari Islam klasik itulah maka sampai sekarang banyak sekali istilah-istilah teknis peradaban modern Barat yang berasal dari peradaban Islam klasik, seperti, dalam ba-hasa Inggris, *admiral, alchemy, alcohol, alcove, alfalfa, algebra, algorithm, alkali, azimuth, azure, calibre, carat, caraway, cipher, climate, coffee, cotton, elixir, jar, lute, macramé, magazine, mohair, monsoon, muslin, nadir, saffron, sherbet, sofa, tariff, zenith,* dan *zero.*

Kalau kita perhatikan kosa kata Inggris yang dipinjam dari peradaban Islam itu, jelas meliputi berbagai segi kehidupan Barat modern sejak dari matematika (algebra, algorithm, zero, dan lain-lain), kimia (elixir, alkali, dan lain-lain), geografi alam (zenith, azimuth, nadir, dan lain-lain), perdagangan (tariff, douane—Perancis) kehidupan mewah (muslin, saffron, sofa), dan kehidupan santai (sherbet, dan lain-lain). Dalam arsitektur pun pengaruh peradaban Islam kepada Barat modern cukup penting, sebagaimana diungkapkan oleh Dimont dalam sebuah uralannya.[639] Bahkan juga dalam sistem irigasi pertanian, peradaban Islam diakui peranannya seba-gai pemberi teladan dalam pemanfaatan air, sebagaimana digambarkan oleh Bertrand Russel:

> Salah satu ciri yang terbaik dari ekonomi Arab (Islam) ialah pertanian, terutama kepiawaian dalam hal irigasi, yang mereka pelajari dari peng-alaman hidup yang sukar air. Sampai hari ini pertanian Spanyol masih memanfaatkan karya-karya irigasi Arab.[640]

Begitulah tinjauan kesejarahan tentang etos ilmiah Islam yang dijadikan Gellner sebagai basis optimismenya menyangkut peran Islam di masa depan.

Beberapa Ajaran Pokok Islam dan Implikasi Etisnya

Dirasa sangat penting memulai pembahasan ini dengan membuat beberapa penegasan mengenai watak agama Islam berkenaan dengan kerja. Dalam penglihatan Frithjof Schuon (Mu<u>h</u>ammad 'Îsâ Nûruddîn), seorang failasuf Muslim dari Swiss, tampilnya Islam adalah berarti menyambung kembali tradisi

---

[639]Though Greece and Rome did influence European architecture, the scholar must also look to the Islamic Empire for new insights into the changing European architecture after eleventh century. The Arabs.... came up with new, lofty concepts, creating a Moslem architectural style that surpassed its archetypes in beauty and technical engineering..... So, for instance, the great Mosque of Damascus precedes by centuries the Pitti Palace of Florence. Many of the castles built by European knights after the Crusades remarkably resemble castles built by Arab nobles in the tenth century. The Bell Tower of Evesham (1533), styled after the Giraida Minaret in Seville (1195), is but another striking example of this extensive Moslem influence. (Dimont, h. 184).

[640]One of best features of the Arab economy was agriculture, particularly the skilful use of irrigation, which they learnt from living where water is scarce. To this day Spanish agriculture profits by Arab irrigation work.-Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1959), hh. 422-3.

Nabi Ibrâhîm dan Nabi Mûsâ yang mengajarkan tentang beriman kepada Tuhan Yang Mahaesa dan pendekatan kepada-Nya melalui amal perbuatan yang baik, suatu monoteisme etis *(ethical monotheism)*.[641] Ajaran Nabi 'Îsâ al-Masî<u>h</u>, sebagai kelanjutan ajaran Nabi Ibrâhîm, juga pada mulanya sebuah monoteisme etis. Tetapi, menurut banyak ahli, telah diubah oleh Paulus menjadi monoteisme sakramental (*sacra-mental monotheism*), karena diri Nabi 'Îsâ (yang kemudian dipandang sebagai "Tuhan") menjadi lebih penting daripada ajarannya tentang pendekatan kepada Tuhan melalui amal dan kegiatan. Maka sakramen, terutama dalam bentuk Ekaristi, menjadi sangat sentral bagi pemeluk Kristen, karena bagi mereka keselamatan diperoleh melalui dan dalam diri atau tubuh 'Îsâ al-Masî<u>h</u>.[642]

Karena itu dalam sistem peribadatan Islam tidak ada mitologi atau sakramen, dan semua ibadat ditekankan sebagai usaha pendekatan pribadi kepada Tuhan semata. Seperti diamati oleh Andrew Rippin, ibadat dalam Islam tidak mengandung mitologi, bersifat *amythical* dan juga non-sakramental.[643] Memang ada bentuk-bentuk ibadat yang bersifat memperingati kejadian masa lalu (*commemorative*) seperti haji dan kurban, namun intinya tetap pendekatan pribadi kepada Tuhan. Maka dari itu diperingatkan bahwa "Tidak akan mencapai Allah daging kurban itu, juga tidak darahnya, tetapi akan mencapai-Nya taqwa dari kamu…." (Q., s. al-<u>H</u>ajj/22:37).

Karena seluruh aktivitas dapat bernilai sebagai usaha pendekatan kepada Tuhan, maka seluruh hidup manusia mempunyai makna transendental, yang sehari-hari kita nyatakan dalam ungkapan "demi *ridlâ* Allah". Dan adanya keinsafan akan makna hidup itulah yang membuat manusia berbeda dari jenis hewan yang lain, serta di situlah letak harkatnya.

> Harkat manusia terletak pada pandangan bahwa hidupnya itu bagaimanapun juga berguna. Kita bersedia menanggung kepedihan, deprivasi, kesedihan dan segala derita, jika semuanya itu menunjang suatu tujuan,

[641]Firthjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (London: Faber and Faber, t.t.), h.134.

[642]Paul, in effect, betrays the commission entrusted to him by James and the Nazarean hierarchy. For Paul, Jesus's teaching and political status are less important than Jesus himself.... What matters is simply a profession of faith in Jesus as manifestation of God, and such a profession of faith is in itself sufficient to ensure salvation.... Jesus, James and the Nazareans in Jerusalem advocated worship of God, in the strict Judaic sense. Paul replaces this with worship of Jesus as God. In Paul's hands, Jesus himself becomes an object of religious veneration-which Jesus himself, like his brother and the other Nazareans in Jerusalem, would have regarded as blasphemous. (Michael Baigent, Richard Leigh & Henry Lincoln, *The Messianic Legacy* (New York: Bantam Doubleday Dell, 1986], hh. 77-8).

[643]Anderw Rippin, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practiced* (London: Routledge, 1990), Vol. 1, h. 99.

qqqqqqqqqqqqqqqqqq

daripada memikul beban hidup tak berarti. Lebih baik menderita daripada tanpa makna.[644]

Dalam Kitab Suci dijelaskan bahwa tujuan para rasul Allah ialah mewujudkan masyarakat yang ber-Ketuhanan (*rabbânîyûn*–Q., s. Âlu 'Imrân/3:79), yaitu masyarakat yang para anggotanya dijiwai oleh semangat mencapai *ridlâ* Allah, melalui perbuatan baik bagi sesamanya dan kepada seluruh makhluk. Inilah dasar pandangan etis kaum beriman.

Makna "*rabbânîyah*" itu sama dengan "berkeimanan" dan "berketaqwaan" atau, lebih sederhana, "beriman" dan "bertaqwa". Dari sudut pandangan sistem paham keagamaan, iman dan taqwa adalah fondasi (Arab: أساس, "asas") yang benar bagi semua segi kehidupan manusia (Q., s. al-Tawbah/9:109). Implikasi dan ramifikasi Ketuhanan Yang Mahaesa itu, jika kita coba untuk mengidentifikasinya, kurang lebih akan menghasilkan nilai-nilai berikut:

1. Bahwa manusia tidak dibenarkan memutlakkan apa pun selain Tuhan Yang Mahaesa. Mengakui Tuhan Yang Mahaesa sebagai yang mutlak berarti menyadari bahwa Tuhan tidak da-pat dijangkau oleh akal manusia.
2. Tuhan tidak dapat diketahui, tetapi harus diinsafi sedalam-dalamnya bahwa Dia-lah asal dan tujuan hidup, dengan konsekuensi manusia harus membaktikan seluruh hidupnya demi memperoleh perkenan atau *ridlâ*-Nya.
3. Tidak memutlakkan sesuatu apa pun selain Tuhan Yang Ma-haesa berarti tidak menjadikan sesuatu selain dari Dia sebagai tujuan hidup. Dalam wujudnya yang minimal, menjadikan sesuatu selain Tuhan sebagai tujuan hidup itu, contohnya ialah sikap pamrih, tidak ikhlas.
4. Pandangan hidup itu terkait erat dengan pandangan bahwa manusia adalah puncak ciptaan Tuhan, yang diciptakan-Nya dalam sebaik-baik kejadian. Manusia berkedudukan lebih tinggi daripada ciptaan Tuhan mana pun di seluruh alam, malah lebih tinggi daripada alam itu sendiri.
5. Tuhan telah memuliakan manusia. Maka manusia harus menjaga harkat dan martabatnya itu, dengan tidak bersikap menempatkan alam atau gejala alam lebih tinggi daripada dirinya sendiri (melalui mitologi alam atau gejalanya), atau menempatkan seseorang, atau diri sendiri, lebih tinggi daripada orang lain (melalui tirani atau mitologi sesama manusia).
6. Manusia diciptakan sebagai makhluk kebaikan (fitrah), karena itu masing-masing pribadi manusia harus berpandangan baik kepada sesamanya dan berbuat baik untuk selamanya.

---

[644]Human dignity rests on the assumption that human life is in some way significant. We are more prepared to endure pain, deprivation, anguish and all manner of ills, if they serve some purpose, than we are to endure the incon-sequential. We would rather suffer than be of no importance. (Michael Baigent, Richard Leigh & Henry Lincoln, *The Messianic Legacy* [New York: Bantam Dobuleday Dell, 1986], h. 137).

rrrrrrrrrrrrrrrrr

7. Sebagai ciptaan yang lebih rendah daripada manusia, alam ini disediakan Tuhan bagi kepentingan manusia untuk kesejahteraan hidupnya, baik yang bersifat spiritual maupun yang bersifat material.
8. Alam diciptakan Tuhan sebagai wujud yang baik dan nyata (tidak semu), dan dengan hukum-hukumnya yang tetap, baik yang berlaku dalam keseluruhannya yang utuh maupun yang berlaku dalam bagiannya secara spesifik.
9. Manusia harus mengamati alam raya ini dengan penuh apresiasi, baik da-lam kaitannya dengan keseluruhannya yang utuh maupun dalam kaitannya dengan bagiannya yang tertentu, semuanya sebagai "manifestasi" Tuhan (perkataan Arab "*'âlam*" memang bermakna asal "manifestasi"), guna menghayati keagungan Tuhan Yang Mahaesa (dasar kesejahteraan spiritual).
10. Dengan memperhatikan alam itu, terutama gejala spesifiknya, manusia dapat menemukan patokan dalam usaha memanfaatkannya (dasar kesejah-teraan material, melalui ilmu pengetahuan dan teknologi).
11. Manusia mengemban tugas membangun dunia ini dan memeliharanya sesuai dengan hukum-hukumnya yang berlaku dalam keseluruhannya secara utuh (tidak hanya dalam bagiannya secara parsial semata), demi usaha mencapai kualitas hidup yang lebih tinggi tersebut. Di sini letak relevansi ke-imanan untuk wawasan lingkungan, environmentalisme.
12. Di atas segala-galanya, manusia harus senantiasa berusaha menjaga konsis-tensi dan keutuhan orientasi hidupnya yang luhur (menuju perkenan Tuhan Yang Mahaesa), dengan senantiasa memelihara hubungan dengan Tuhan, dan dengan perbuatan baik kepada sesama manusia.
13. Perbuatan baik kepada sesama manusia yang dilakukan de-ngan konsistensi tujuan luhurnya yang murni itu adalah jalan terdekat menuju *ridlâ*-Nya, bukan semata-mata dengan mengikuti dan menjalankan segi-segi formal lahiriah ajaran agama, seperti ritus dan sakramen (simbolisme tanpa sub-stansi adalah muspra, jika bukannya suatu kesesatan).
14. Karena itu manusia harus bekerja sebaik-baiknya, sesuai bidang masing-masing, menggunakan setiap waktu lowong secara produktif dan senan-tiasa berusaha menanamkan kesadaran Ketuhanan dalam dirinya. Manusia dalam pandangan Tuhan tidak memperoleh apa-apa kecuali yang ia usa-hakan sendiri, tanpa menanggung kesalahan orang lain.
15. Manusia harus menyadari bahwa semua perbuatannya, baik dan buruk, besar dan kecil, akan dipertanggungjawabkan dalam Pengadilan Ilahi di Hari Kemudian, dan manusia akan menghadapi Hakim Maha Agung

ssssssssssssssssss

mutlak sebagai pribadi, sebagaimana ia adalah seorang pribadi ketika Tuhan mencip kali.

16. Karena iman manusia menjadi bebas dan memiliki dirinya sendiri secara utuh (tidak mengalami(tidak mengalami fragmentasi), sebab ia tidak tunduk kepada apa pun selain kepada Sang Kebenaran (*al-Haqq*, yaitu Allah, Tuhan Yang Mahaesa). Ini dinyatakan dalam kegiatan ibadah yang hanya ditujukan kepada Tuhan semata, tidak sedikit pun kepada yang lain, karena sadar akan ke-Maha-Agung-an Tuhan.
17. Namun dengan iman itu manusia juga hidup penuh tanggung jawab, karena sadar akan adanya Pengadilan Ilahi itu kelak. Ini secara alamiah dinyatakan dalam sikap memelihara hubungan yang sebaik-baiknya dengan sesama manusia berwujud persaudaraan, saling menghargai, tenggang-menenggang dan saling membantu, karena sadar akan makna penting usaha menyebarkan perdamaian (*salâm*) antara sesamanya.
18. Perbedaan antara sesama manusia harus disadari sebagai ketentuan Tuhan, karena Dia tidak menghendaki terjadinya susunan masyarakat yang monolitik. Pluralitas yang sehat justru diperlukan sebagai kerangka adanya kompetisi ke arah berbagai kebaikan, sehingga perbedaan yang sehat merupakan rahmat bagi manusia.
19. Melandasi semuanya itu ialah keyakinan dan kesadaran bahwa Tuhan adalah Mahahadir, menyertai dan bersama setiap individu di mana pun ia berada, dan Mahatahu akan segala per-buatan individu itu serta tidak akan lengah sedikit pun untuk memperhitungkan amal-perbuatannya, biar sekecil apa pun.

Begitulah kurang lebih identifikasi sendi-sendi pokok pan-dangan hidup berdasarkan iman. Kesemua nilai itu berdasarkan Kitab Suci dan Sunnah Nabi, dan menjadi bagian dari sumber etos seorang Muslim serta dasar pertimbangan etisnya dalam semua kegiatan.

Masalah Kerja

Oleh karena kuatnya etos kerja dalam Islam, beberapa ajaran yang sering diduga menjadi pangkal kepasifan, seperti tawakal dan zuhud atau asketisme, tidak dibiarkan berdiri sendiri, tetapi selalu digabungkan dengan kewajiban berusaha dan berbuat. Kecuali dalam kalangan yang memiliki semangat kesufian yang ekstrem, yang oleh Gellner senantiasa dipandang sebagai gejala periferal dalam Islam (terbukti dari, misalnya, bagaimana Ibn Taymîyah dan lain-lain menyerang keras praktek hidup mereka yang pasif itu), ajaran tawakal dan zuhud tidak pernah dibenarkan sebagai alasan untuk meninggalkan kegiatan. Penegasan

mengenai hal ini dapat kita lihat pada sebuah kitab Melayu, terjemahan dari kitab Arab, sebagai berikut:

> Ketahui olehmu bahwasanya tawakal itu di dalam hati tiada menafikan akan dia sebab. Sesungguhnya datang seorang laki-laki di atas unta.... (tak terbaca-NM) maka katanya aku tinggal akan dia tiada berikat dan tawakal aku maka sabdanya engkau ikat akan dia dan tawakal engkau. Berkata Sahal tawakal itu hal Nabi s.a.w. dan berusaha jalani Sunnah Rasulullah maka seorang tinggal ia atas halnya maka tiada harus meninggal jalan sunnahnya dan ada-lah Ibrâhîm al-Khawâshsh sebenarnya tawakal dan adalah berjalan di padang hutan seorang diri tiada bercerai akan dia tempat air....[645]

Oleh karena tekanan pada kaum Sufi ialah kesederhanaan, maka tawakal dan zuhud memang kadang-kadang berakibat kepasifan dan sikap "*nrimo*" kepada kemelaratan, seperti tercermin dalam keterangan dari sebuah kitab Melayu berikut:

> (Syahdan) tiada hilang nama zuhud dan tiada martabatnya dalam akhirat itu dengan mengambil daripada dunia sekedar memada nafkah bagi dirinya dan ahlinya dan dengan menaruh arta karenanya hingga mencukup setahun inilah pada I'tibar ahlinya dan I'tibar dirinya yang tiada ahli baginya maka tiada harus menaruh makanan pagi-pagi hingga petang tetapi jika makan ia sekedar kuasa berbuat ibadat maka yang lebih daripadanya niscaya disedekahkan akan dia tiada mau menaruh dia sekali-sekali dan lagi tiada hilang nama *zâhid* dengan memakai pakaian yang menutup auratnya maka jika memakai ia akan pakaian yang baik-baik maka yaitu hilang ia daripada nama *zâhid*.[646]

Dalam sistem *'aqîdah* Asy'arîyah, terdapat teori *kasb* yang cukup rumit, yang biasanya dituding sebagai sebab gejala fatalis pada kaum Asy'arî. Tetapi dalam penelitian lebih lanjut, teori *kasb* itu masih harus digandengkan dengan beberapa ketentuan lebih luas, yang bila ketentuan itu dipegang maka yang terjadi bukannya kepasifan, melainkan justru keaktifan.

Kaum Asy'arî, atau golongan Sunnî pada umumnya, memang menganut paham predestinasi yang kuat, yang dari satu sisi dapat menimbulkan kesan kepasifan. Mereka percaya bahwa manusia telah ditakdirkan oleh Tuhan dari zaman tanpa permulaan (*azalî*, *all eternity*) tentang nasibnya, termasuk apakah akan "masuk surga" dan "masuk neraka", sebagaimana dilukiskan dalam sebuah syair ini:

---

[645]Al-Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (seorang muftî Makkah), *Fath al-Mufak-kirîn*, terjemahan bahasa Melayu oleh al-Syaykh 'Utsmân ibn Syihâb al-Dîn Pontianak (Surabaya: Syarikat Bengkulu Indah, t.t.), h. 34.

[646]Dâ' al-Qulûb dalam himpunan *Jam' Jawâmi' al-Mushannafât*, terjemah dan keterangan dalam bahasa Melayu oleh al-Syaykh Ismâ'îl ibn 'Abd al-Muththalib al-Asyî (dari Aceh), (Singapura dan Jeddah: al-Harâmayn li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', tt), h. 112:

uuuuuuuuuuuuuuuuuu

فوز السعيد عنده في الأزلي

كذا الشقي ثمّ لم ينتقلى [647]

> Keberuntungan seorang yang berbahagia-masuk surga-bagi-Nya sudah sejak zaman azali, begitu pula orang yang sengsara-masuk neraka-dan kemudian tidak akan berubah lagi nasib mereka itu.

Walaupun begitu terdapat tanda-tanda di dunia ini bagi setiap orang apakah ia bakal masuk surga atau tidak, yaitu apakah dia lebih banyak berbuat kebaikan ataukah kejahatan. Dan setiap orang dimudahkan untuk berbuat sesuatu sesuai dengan takdirnya. Maka seseorang tetap diwajibkan berbuat baik, antara lain untuk "membuktikan" bahwa dia ditakdirkan oleh Allah bakal masuk surga. Hal ini diuraikan dalam teori lebih luas tentang *kasb* Asy'arî seperti terdapat dalam kitab *Sabîl al-'Abîd*, terjemahan bahasa Jawa oleh H. Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> ibn 'Umar Samârânî (dari Pesantren Meranggen, Semarang), sebagai berikut:

> Rasulullah s.a.w. bersabda: "Telah kuperintahkan kepada umatku jangan sampai berpegang kepada taqdir." Seorang sahabat menyahut: "Apakah kami tidak boleh berpegang kepada taqdir dan meninggalkan kerja?" Rasulullah menjawab: "Jangan! Bekerjalah, sebab setiap orang dimudah-kan menuju taqdir dan kepastiannya." (Dituturkan oleh al-Bukhârî). Kalau takdirnya sengsara (masuk neraka) maka dia mudah bermaksiat; dan jika taqdirnya bahagia (masuk surga), maka dia mudah taat (kepada Allah); kalau taqdirnya kaya, maka mudah usahanya; dan kalau taqdirnya miskin, maka sulit usahanya.... Rasulullah saw bersabda: "Mencari rizqi yang halal itu wajib atas setiap orang Islam." Jadi <u>H</u>adîts ini menunjukkan bahwa mencari rizqi dengan usaha itu wajib, supaya tidak mengemis, sebab mengemis itu haram. Dan wajibnya usaha itu agar jangan sampai merendahkan diri terhadap musuh-musuh Allah dan terhadap kezaliman, dan jangan sampai menjadi pengabdi kezaliman.[648]

---

[647]K. H. Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> ibn 'Umar Samarânî, *Sabîl al-'Abîd 'alâ Jawharat al-Taw<u>h</u>îd* (oleh Ibrâhîm al-Laqqânî), terjemah bahasa Jawa (tanpa data pener-bitan), h. 136.

[648]Angendika Gusti Rasulullah s.a.w., "Wus perentah ingsun ing atasé umat ingsun aja kasi pada gendolan qadar." Maka matur Sahabat, "Punapa boten kenging kula gendolan pesthen kula lan nilar kula ing amal?" Maka angendika Gusti Rasul, "Aja! Amala sira, maka saben-saben wong sawiji iku den gampangaken marang apa qadaré lan apa pesthené." Rawâhu al-Bukhârî. Lan pesthené syaqâwah, maka gampang maksiat, lan lamun pesthené sa'âdah, maka gampang thâ'ah, lan lamu pesthené sugih, maka gampang kasabé, lan lamun pesthené fakir, iya angel kasabé. Lan riwayat sangking Ibn Mas`ûd, qâla (Rasulullah) s.a.w. "Thalab al-<u>h</u>alâl farîdlat ba'd al-farîdlah," (Ana déné kakerana perbéyané awaké lan anak bojoné iku fardlu sakwusé fardlu nglakoni limang waktu). Wa qîla fardlu sakwusé nglakoni arkân al-Islâm, wa qîla fardlu amrih kasab ba'd al-îmân wa la-shalâh kerana ibadah iku wijibibadah iku wijib, halé ora sampurna nglakoni ibadah yen ora

Maka dari itu, bagi kaum Asy'arî, seseorang masuk surga adalah berkat kemurahan Allah (فضل الله, *grace of God*), sama dengan doktrin kaum Calvinis, sebagaimana Calvin juga percaya kepada predestinasi. Kemiripan doktrin Asy'arî dengan Calvinisme itu menjadi sangat menarik, karena Calvinisme itu oleh Max Weber dijadikan pangkal uraiannya tentang apa yang dinamakan Etika Protestan, yang baginya melandasi modernitas di Eropa. Sebagai bahan perbandingan, cobalah kita simak sebuah uraian tentang predestinasi Calvin itu, dalam sejarah Gereja, sebagaimana dijelaskan oleh seorang ahli teologi Kristen sendiri:

> Tak dapat tidak Calvin pun tiba pada masalah lama yang muskil dipecahkan, yaitu bagaimana predestinasi Allah disesuaikan dengan keberdiri-sendirian dan tanggung jawab manusia. Bagi Calvin soal itu lebih sukar lagi, oleh sebab itu ia menghubungkan predestinasi dengan takdir Allah yang *'âm*, dan dalam hal itu pun ia berpendapat, bahwa segala perbuatan manusia, juga yang salah, dipimpin oleh Allah. Jikalau begitu, Allahlah pokok dosa? Dan manusia tidak bertanggungjawab atas perbuatannya? Kesimpulan demikian ditolak oleh Calvin. Ia mengingatkan orang kepada rahasia wujud dan perbuatan Allah yang tidak dapat dipahami oleh akal budi kita.[649]

Atas dasar itu semua, dapatlah disimpulkan sesungguhnya kaum Muslim dalam berbagai penjabaran paham keagamaannya melalui Ilmu *Kalâm*, Tasawuf, dan lain-lain, tidak pernah kehilangan perspektif ajaran etis dalam Kitab Suci yang sangat mementingkan kerja atau praksis. Jika terdapat kesenjangan antara ajaran dan umat sekarang ini, maka, kembali ke pengamatan Gellner, yang diperlukan ialah dialog kultural sebagaimana telah menjadi tradisi peradaban Islam sejak kehadirannya dalam sejarah.

Usaha menghidupkan kembali dialog itu, seperti telah disinggung di permulaan, kini memperoleh momentumnya yang baru oleh beberapa gejala global, terutama ambruknya sosialisme dan dipertanya-kannya kapitalisme.

Agenda Menuju Masa Depan

Halangan kita untuk membuat agenda masa depan ialah tingkat pendidikan modern rata-rata penduduk Muslim di seluruh dunia yang masih lebih rendah daripada bangsa-bangsa lain, khususnya bangsa-bangsa Barat yang Kristen, juga bangsa-bangsa Jepang yang Budhis (dan Taois) dan India yang Hindu. Oleh

---

cukup nafaqahé awaké lan anak bojoné. Maka dadi ana kasab iku wajib min bâb mâ lâ yatimmu 'l-wâjib illâ bihî fa huwa wâjib. (Shâli<u>h</u>, hh. 319-320).

[649]H. Berkhof dan I. H. Enklaar, Sejarah Gereja (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1988), h. 172.

karena itu, berbagai kegiatan yang bersifat keislaman, di dalam maupun di luar negeri, masih kalah tingkat sofistikasinya dibandingkan dengan berbagai kegiatan agama lain. Jika kini agama Islam semakin menarik bagi banyak kalangan yang serius dalam mencari kebenaran, baik di Timur (misalnya, kelompok Prof. Kuroda dari Japan Inter-national University, Nigata, Jepang) maupun di Barat (banyak sekali nama yang bisa disebut), maka letak kekuatan Islam tidak pada para pemeluknya yang sebegitu jauh masih kekurang-an "gengsi", tetapi pada kesejatian ajarannya sebagai monoteisme murni dan *hanîf* (alami, tidak dibuat-buat atau dikacaukan oleh mitologi dan kultus kepada misteri).

Malise Ruthven, seorang sarjana yang banyak mengamati Islam di zaman modern ini, meramalkan bahwa untuk jangka waktu beberapa dekade ini Islam masih akan menjadi agenda politik dunia (seperti yang sekarang ini sedang dialami karena masalah Timur Tengah). Tapi dia berharap suatu saat kaum Muslim akan terbebas dari berbagai kompleks politik dan akan mampu membangun kembali tema pokok keagamaan-nya seperti diwakili dalam Tasawuf yang menurut dia mempunyai disiplin liturgis dan pandangan teosofis dengan universalisme yang tidak parokial seperti agama Yahudi dan tidak terlalu antroposentrik seperti agama Kristen.

Menurut Ruthven, jika kaum Muslim sanggup melepaskan kekakuannya yang membuat aktivitas kontemporernya mengalami ketandusan kultural dibandingkan dengan aktivitas (internasional) Hindu-Budha yang bervarian canggih, maka Islam akan mampu membuktikan dirinya sebagai yang paling cocok untuk zaman ilmu (*scientific age*), dengan pesan yang amat penting. Sebab, kata Ruth-ven lebih lanjut, di balik perintah kepada kaum beriman untuk menciptakan masyarakat yang baik dengan menaati hukum, terdapat pesan kepada seluruh umat manusia yang menyatakan adanya Wujud Mahatinggi Yang Maha Abadi, dan adanya tanggung jawab khusus manusia untuk memelihara planet bumi ini. Pesan itu menyeru kaum pria dan wanita untuk memperlihatkan rasa syukur atas rahmat kekayaan Allah kepada bumi, untuk menggunakan dan membaginya secara adil. Pesan itu, lanjut Ruthven, diungkapkan dalam bahasa dan pelukisan bangsa penggembala yang menyadari pertahanan hidup mereka tergantung kepada sikap pasrah kepada hukum-hukum yang menguasai lingkungan mereka, dan kepada aturan keramah-tamahan yang bahkan mengharuskan pembagian merata sumber daya yang terbatas. Dalam suatu dunia yang semakin dibebani oleh kesenjangan antara bangsa yang kaya dan yang miskin, dan yang terus-menerus dalam bahaya perang nuklir, lanjut Ruthven lagi, pesan (Islam) itu mempunyai relevansi

xxxxxxxxxxxxxxxxxx

mendesak, yang kita semua merugi kalau sampai mengabaikannya.[650]

Untuk menuju ke arah itu dan guna menjamin otentisitas dari kreativitas berpikirnya, usaha memberi responsi kepada tantangan zaman itu harus terlebih dahulu kita menangkap isi pesan dalam Kitab Suci. Karena, kata Fazlur Rahman, kita memiliki kriteria tertentu untuk melangkah, dan kriteria itu dengan sendirinya harus bersumber dari al-Qur'ân. Pertama, kita harus memeriksa tradisi keislaman kita di bawah sorotan kriteria dan prinsip-prinsip itu, kemudian secara kritis mempelajari sosok ilmu pengetahuan yang dihasilkan oleh modernitas. Kita juga harus ingat bahwa ilmu dalam Islam terwujud untuk memungkinkan kita bertindak, untuk mengubah keadaan yang berlaku di dunia ini. Kita harus dengan sungguh-sungguh menggarap tata cara ini dan pertama-tama me-nilai tradisi kita sendiri, benar dan salahnya. Kemudian kita harus menilai tradisi Barat. Jenjang pengetahuan kreatif akan timbul hanya jika kita dijiwai oleh sikap yang hendak ditanamkan al-Qur'ân dalam diri kita. Barulah kita akan mampu untuk membuat apresiasi dan melakukan penilaian, baik atas tradisi kita sendiri maupun atas tradisi Barat. Saat itu pun, penilaian dan kritik bukanlah tujuan akhir, melainkan hanya langkah pertama dalam menemukan pengetahuan baru, yang merupakan tujuan sejati intelektual Islam.[651] Begitu kata Fazlur Rahman dekat menjelang ia berpulang.

---

[650]To that extent Islam seems set to remain on the political agenda for many decades, until such time as it become absorbed like other religious traditions into some pluralistic international culture of the future. After that, it may be expected to flow once again in the more diffused and less rigid channels of high Sufism, whose liturgical disciplines and free ranging theosophical outlook provide it with a universalism less parochial than Judaism and less anthropocentric than Christianity. Freed from the Pharisaic rigidity which makes so much contemporary Islamic activity seem culturally sterile (when compared, for example, with sophisticated variants of the Hindu-Buddhist traditions), Islam could prove a highly congenial faith for a scientific age, and one with an important message. For beyond the admonitions to the faithful to create the good society by observing the Law, there is a message addressed to the whole of mankind. It is a message that proclaims the Eternal Transcendent, and man's special responsibility as guardian of this planet. It is a message which calls on men and women to shoe gratitude for the world's bounty, to use it wisely and distribute it equitably. It is a message phrased in the language and imagery of a pastoral people who understood that survival depended upon submission to natural laws governing their environment, and upon rules of hospitality demanding and even sharing of limited resources. In a world increasingly riven by the gap between rich and poor nations, and in constant danger of nuclear catastrophe, this message has an urgent relevance and it is one that we ignore at our peril. (Malise Ruthven, *Islam in the World* [Oxford: Oxford University Press, 1984], h. 362).

[651]I have, then submitted, that unless we have examined our tradition very well, in the light of the Qur'ân, we cannot proceed further with Islamic thought. This is because we must have certain criteria to go by and the criteria must obviously come initially from the Qur'ân. First, we must examine our own Islamic tradition in the light of knowledge created and principles and then critically study the body of knowledge created by modernity. We must also remember that knowledge in Islam exists in order to enable us to act, to change the current events in the world.

Nampaknya ajakan Fazlur Rahman itu, dalam zaman modern yang serba kompleks ini, memerlukan kerjasama erat banyak pihak. Yang diperlukan tidak hanya kemampuan intelektual semata, tapi juga lebih-lebih lagi dedikasi dan kesungguhan, dalam sikap penuh harapan terhadap masa depan. Suatu tantangan yang berat, tapi dengan *hidâyah* dan *'inâyah* Allah tentu akan terlaksana dengan baik. Barangkali tidak ada saat yang lebih memerlukan kerjasama semua pihak seperti sekarang.

The Qur'ân is an action-oriented book par excellence. We have to seriously cultivate this procedure and first judge our own tradition as to what is right and what is wrong. Then we must judge the Western tradition…. The stage of creative knowledge will come only when we are imbued with the attitude that the Qur'ân wants to inculcate in us. Then we will be able to appreciate and also sit in judgment on both our own tradition and the Western tradition. Even then, however, judgment and criticism is not the end but only the first step in the discovery of new knowledge, which is the true goal of an Islamic intellectual. (Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", dalam *The American Journal of Islamic Social Science* [Herndon, VA, USA], Vol. 5, No. 1, September 1988, h.11).

zzzzzzzzzzzzzzzzzz

MAKNA MODERNITAS DAN TANTANGANNYA TERHADAP IMAN

> To have failed to solve the problem of producing goods would have been to continue man in his oldest and grievous misfortune. But to fail to see that we have solved it and to fail to proceed thence to the next task would be fully as tragic.[652]

PERNYATAAN di atas itu adalah ungkapan dan kesimpulan terakhir pembahasan Galbraith tentang problem pokok yang dihadapi manusia modern. Yaitu problema tindak lanjut setelah modernitas berhasil diwujudkan dalam bentuk kemudahan hidup dan kemakmuran.

Sebagai anggota masyarakat makmur (Amerika), Galbraith membuat kesimpulannya itu berdasarkan pembahasan terhadap masyarakat yang sudah berhasil menjalankan modernisasi. Tetapi secara retrospektif kesimpulan Galbraith itu relevan bagi semua masyarakat, yang telah maupun belum makmur. Bagi yang telah makmur seperti masyarakat Galbraith ialah problem tindak lanjut setelah kemakmuran, dan bagi yang masih miskin seperti masyarakat Dunia Ketiga problema itu sudah tentu masih harus ditambah dengan, malah diawali oleh, problem mewujudkan kemakmuran itu sendiri, kemudian baru tindak lanjutnya. Kiranya tepat untuk memandang bahwa itulah pula problem kita, masyarakat Indonesia.

Tetapi urutan problema itu—problem menciptakan kemakmuran dan membuat tindak lanjut setelah kemakmuran terwujud—hanyalah suatu urutan logis, bukan temporal. Secara temporal, kedua problem itu menyatu dan bersifat sekaligus, justru untuk menjamin keberhasilan menyeluruh modernisasi itu sendiri. Ini semakin terasa karena sifat modernitas yang secara tak terhindarkan menjagat, sehingga tidak sekeping kawasan pun dari permukaan planet bumi ini yang mampu mengisoliasi dan menghindarkan diri dari berbagai dampak

---

[652]John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society* (New York: The American Library, 1958), h. 275.

kehidupan modern di tempat lain. Apa yang terjadi di New York, misalnya, terasa dampaknya di Jakarta, dan seterusnya.

Pandangan Historis tentang Zaman Modern

Modernisasi ditandai oleh kreativitas manusia dalam mencari jalan mengatasi kesulitan hidupnya di dunia ini. Sungguh, modernisme, khususnya seperti yang ada di Barat, adalah suatu antroposentrisme yang hampir tak terkekang. Arnold Toynbee, seorang ahli sejarah yang terkenal, mengatakan bahwa modernitas telah mulai menjelang akhir abad ke lima belas Masehi, ketika orang Barat "berterimakasih tidak kepada Tuhan tetapi kepada dirinya sendiri karena ia telah berhasil mengatasi kungkungan Kristen abad pertengahan".[653]

Tetapi betapapun kreatifnya manusia di zaman Modern, namun kreativitas itu, dalam perspektif sejarah dunia dan umat manusia secara keseluruhan, masih merupakan kelanjutan berbagai hasil usaha (*achievements*) umat manusia sebelumnya. Unsur-unsur elementer kultural kehidupan modern seperti bahasa, norma-norma etis (sebagaimana antara lain dicerminkan dalam ajaran agama-agama), bahkan huruf dan angka serta temuan-temuan ilmiah, meskipun dalam bentuknya yang masih *germinal* dan embrionik, adalah produk zaman sebelumnya, yaitu zaman Agraria. Tanpa pernah ada zaman Agraria itu, zaman Modern sendiri sama sekali mustahil. Oleh sebab itu, pertama-tama zaman Modern harus dipandang sebagai kelanjutan wajar dan logis perkembangan kehidupan manusia.

Karena merupakan suatu kelanjutan logis sejarah, maka modernitas adalah sesuatu yang tak terhindarkan. Lambat ataupun cepat modernitas tentu muncul di kalangan umat manusia, entah kapan dan di bagian mana dari muka bumi ini. Jika "kebetulan" momentum zaman Modern dimulai oleh Eropa Barat Laut sekitar dua abad yang lalu, maka sebenarnya telah pula terjadi "kebetulan" serupa sebelumnya, yaitu dimulainya momentum zaman Agraria dari Lembah Mesopotamia (bangsa Sumeria) sekitar lima ribu tahun yang lalu. Dan jika zaman Modern membawa implikasi terbentuknya negara-negara nasional,[654] maka konsep dan lembaga kenegaraan itu sendiri adalah akibat langsung dan diciptakan oleh zaman Agraria.

Maka munculnya zaman Agraria juga disebut sebagai permulaan sejarah, dan zaman sebelumnya disebut zaman "prasejarah" yang tanpa "peradaban." Karena itu Lembah Mesopotamia dianggap sebagai tempat "buaian" peradaban manusia. Dan patut diingat bahwa semua agama besar, baik yang Semitik

[653]Arnold Toynbee, *A Study of History,* diringkaskan oleh D.D. Somervelle (Oxford: Oxford University Press, 1957), Jil. 2, h. 148.

[654]Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development* (Boston: Little, Brown, 1965), h. 8.

(Yahudi, Kristen dan Islam) maupun yang "Asia" (Hinduisme, Budhisme, Konfusionisme) lahir dan berkembang di zaman Agraria. Ini tidak perlu mengherankan, sebab zaman Agraria sendiri, semenjak permulaannya oleh bangsa Sumeria tersebut, telah berlangsung selama sekitar lima puluh abad, sementara zaman Modern, dalam bentuknya yang mekar sekarang ini, baru berlangsung sekitar dua abad saja.

Hakikat Modernitas

Penyebutan tahap perkembangan sejarah manusia yang sedang berlangsung sekarang ini sebagai "Zaman Modern" bukannya tanpa masalah. Masalah itu timbul karena inti dan hakikat zaman sekarang bukanlah kebaruannya ("modern" berarti baru), seolah-olah sesudah tahap ini tidak ada lagi tahap yang berarti berikutnya. Di samping itu, perkataan "modern" mengisyaratkan suatu penilaian tertentu yang cenderung positif ("modern" berarti maju dan baik), padahal, dari sudut hakikatnya, zaman modern itu sesungguhnya bersifat netral.

Meskipun penyebutan zaman sekarang sebagai "Zaman Modern" sebagai konvensi (yang salah kaprah) harus diterima saja, namun, ditilik dari hakikat intinya, zaman sekarang akan lebih tepat jika disebut sebagai "Zaman Teknik" (*Technical Age*), "karena, pada munculnya zaman itu, adanya peran sentral teknikalisme serta bentuk-bentuk kemasyarakatan yang terkait dengan teknikalisme itu".[655] Wujud keterkaitan antara segi teknologis diacu sebagai dorongan besar pertama umat manusia memasuki zaman sekarang ini, yaitu Revolusi Industri (teknologis) di Inggris dan Revolusi Perancis (sosial-politik) di Perancis.

Dengan tibanya Zaman Teknik itu, umat manusia tidak lagi dihadapkan kepada persoalan kulturalnya sendiri secara terpisah dan berkembang secara otonomi dari yang lain, tetapi terdorong menuju kepada masyarakat dunia (*global*) yang terdiri dari berbagai bangsa yang erat berhubungan satu sama lain. Penggunaan sepenuhnya teknologi di suatu bagian dunia (Barat) tidak lagi dapat dibatasi pengaruhnya hanya kepada tempat itu sendiri saja, tetapi merambah ke seluruh muka bumi, meliputi seluruh budaya manusia tanpa dapat dihindari sama sekali.

Modernitas, jika seandainya sekarang ini belum muncul, tentu akan membuka kemungkinan bagi kelompok manusia mana pun, dengan keunggulan relatif antara mereka, untuk memunculkannya. Namun karena dimensi pengaruhnya yang global dan cepat itu, maka modernitas sekali dimulai oleh suatu kelompok manusia (dalam hal ini bangsa-bangsa Barat), tidak mungkin

---

[655]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Jil. 3, h. 201.

lagi bagi kelompok manusia lain untuk memulainya dari titik nol. Jadi bangsa-bangsa bukan-Barat dalam usaha memodernisasi dirinya terpaksa pada permulaan prosesnya harus menerima paradigma modernitas Barat, atau berdasar paradigma yang ada itu membuat paradigma baru. Namun hasilnya tidak dapat dipandang orisinal, melainkan sekedar adopsi, sekalipun sangat kreatif seperti pada kasus bangsa Jepang, dari yang ada di Barat. Di sinilah kita menghadapi persoalan berhimpitnya modernisasi dengan westernisasi (seperti secara dramatis tercermin dalam Kemalisme Turki), yang menjadi salah satu sumber kesulitan bangsa-bangsa bukan-Barat. Sebab meskipun menurut watak dan dinamikanya sendiri modernitas adalah budaya dunia, namun pada berbagai kenyataan periferalnya ia banyak membawa serta berbagai sisa limpahan (*carry over*) budaya Barat.

Gambaran menyeluruh modernitas sebagai budaya dunia itu secara ringkas dirumuskan Lucian W. Pye:

> ... it is based on advanced technology and the spirit of science, on a rational view of life, a secular approach to social relations, a feeling for social justice in public affairs, and above all else, on the acceptance in the political realm of the belief that the prime unit of the polity should be nation-state.[656]

Ungkapan tentang modernitas "*in nutshell*" oleh Pye itu jelas sekali mengandung unsur-unsur budaya dan pengalaman Barat, seperti, misalnya, konsep negara-bangsa, selain unsur-unsur yang memang universal seperti ilmu dan teknologi. Sementara itu, suatu hipotesis yang terjadi, misalnya, jika modernitas itu lahir dari kalangan bangsa-bangsa Muslim, mungkin konsep negara-negara itu tidak akan menjadi unsur keharusan modernitas, mengingat kecenderungan kuat Islam kepada kosmopolitanisme. Dari pangkuan Islam, pada peringkat ekonomi, misalnya, mungkin yang lahir bukanlah sistem kapitalisme nasional yang antara lain berakibat kolonialisme dan imperialisme itu, tetapi sesuatu yang mirip dengan sistem multi-national *corporations* sekarang ini, dengan beberapa modifikasi. Namun kutipan dari Pye itu menegaskan, betapa dalam fakta tentang modernitas yang "*given*" sekarang ini terdapat unsur-unsur budaya di mana ia dilahirkan pertama kali, yaitu Barat, lengkap dengan pengalaman Barat itu terhadap, misalnya, lingkungan agama dan budaya Kristen.

Modernitas dan Tradisi

---

[656] Pye, *op. cit.*

> ... Certainly we cannot escape or set aside tradition as such: all cultural action takes place within a setting of tradition, even when in sharpest revolt againts particular creative events of the past. As we have seen, tradition is not the contrary of progress but the vehicle of it.... It is out of the hopes and dreams carried within a tradition that the exceptional individual can forge new creative possi-bilities at those interstitial points in historical action when currently established ways no longer suffice and a new vi-sion has its chance.[657]

Jika tindakan kultural selalu berlangsung dalam perangkat tradisi, dan jika tradisi adalah "*a living dialogue grounded in common reference to particular creative events*", maka usaha modernisasi sebagai suatu bentuk tindakan kultural yang amat penting juga berlangsung dalam perangkat tradisi yang dinamis ("dialogis"). Itulah persis yang terjadi di Eropa Barat pada permulaan modernisasi, dan itulah yang *seharusnya* terjadi di tempat-tempat lain di luar Eropa Barat.

Kesadaran akan masalah ini telah melahirkan berbagai kajian ilmiah, salah satu di antaranya, yang terpenting, ialah tesis Max Weber tentang etika Protestan.[658] Tesis Weber itu segera diimbangi oleh berbagai tesis hasil kajian lebih lanjut, seperti yang dilakukan oleh Robert N. Bellah, Clifford Geertz, dan Peter Gran.[659]

Dari hasil-hasil studi itu diketahui, semua sistem etika mengandung unsur-unsur yang jika dikembangkan dapat menjadi wahana untuk menopang usaha-usaha modernisasi. Keberhasilan Jepang dengan agama Tokugawa-nya telah menjadi pengetahuan umum. Tetapi Geertz dan Gran juga melihat gejala yang mirip pada orang-orang Islam (berturut-turut masing-masing di Jawa Timur dan Mesir), yaitu gejala tumbuhnya kewirausahaan (*enterpre-neurship*) pada orang-orang Muslim yang jika berkembang dengan bebas (dan kreatif) menurut dinamika internalnya sendiri akan dapat membawa masyarakat-masyarakat bersangkutan kepada modernisasi. Ini tentu penting sekali dalam kaitannya dengan usaha negara-negara berkembang (yang bukan Barat dan bukan pula

---

[657]Yaitu yang dituangkan Max Weber dalam bukunya yang amat terkenal, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

[658]Hodgson, Jil. 3, h. 431.

[659]Kajian-kajian itu dilakukan dengan mengikuti model kajian Weber tentang etika Protestan, berturut-turut, Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion,* Clifford-Geertz, *Peddlers and Princes,* dan Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism.* Dalam bukunya ini, Gran bahkan mempertanyakan teori dasar modernisasi yang kebanyakan mengatakan bahwa perkembangan dan kemajuan tidak akan mungkin terjadi di dunia lain di luar Eropa Barat atau sebelum munculnya orang-orang Barat. Dengan memusatkan kajiannya kepada kasus Mesir 1760-1840, Gran menemukan berbagai kenyataan tentang tokoh-tokoh dan pikiran-pikiran mereka yang selama ini tidak diketahui, yang membantah teori modernisasi Barat.

eeeeeeeeeeeeeeeeee

Protestan itu) untuk mengembangkan kewirausahaan sebagai pendukung dan pelaksana modernisasi.

Namun sudah tentu kenyataan sosial masing-masing kelompok manusia selalu mengandung berbagai unsur perbedaan dari satu ke yang lainnya. Maka bangsa-bangsa Muslim, misalnya, mungkin sekali merupakan kelompok manusia yang paling banyak mempunyai kaitan historis dengan Barat yang melahirkan modernitas itu. Tetapi disebabkan oleh berbagai pengalaman sejarah interaksi antara kedua kelompok budaya itu, yang pengalaman itu ditandai dengan rasa permusuhan dan persaingan yang berkepanjangan, modernisasi bagi mereka menyangkut bentuk kesulitan lain yang meskipun bersifat sampingan namun cukup efektif untuk menjadi penghalang, yaitu kesulitan psikologis berhadapan dengan Barat, bekas saingan, jika bukannya musuh sepanjang sejarah.

Kesulitan semakin menjadi akut karena faktor psikologis yang lain, yang timbul karena kompleks sebagai pihak yang kalah (berbeda dengan kedudukan internasional Islam klasik, yang waktu itu umat Islam adalah pihak yang menang dan berkuasa).

Karena itu mungkin salah satu tantangan bangsa-bangsa bukan-Barat, khususnya bangsa-bangsa Muslim, dalam usaha mendorong modernisasi ialah membebaskan diri dari "endapan" psikologis masa lalu yang serba traumatis itu, dan diganti dengan kesanggupan melihat keadaan seperti adanya, kalau bisa malah secara positif dan optimis. Disebabkan oleh kebutuhan riil akan perangkat ekspresi simbolik dalam mengomunikasikan ide, program, maupun tindakan (khususnya yang berskala besar),[660] maka di sinilah letak relevansinya melihat kemungkinan terjadinya apa yang diisyaratkan oleh Hodgson, yaitu dimunculkannya ke permukaan berbagai potensi kreatif dari celah-celah sistem budaya yang ada, termasuk dan terutama sistem budaya berdasarkan agama, jika memang pola budaya yang mapan sekarang tidak lagi dirasakan cukup menopang, apalagi jika menghambat.

Semua pola budaya, termasuk yang berkembang berdasarkan agama, sebagai dialog dinamis, selalu bersifat historis, karena itu manusiawi. Salah satu makna dari kenyataan itu ialah bahwa suatu pola budaya, betapapun jauhnya berakar dalam agama, harus dinilai sebagai selalu berkembang, tidak statis, dan tidak dibuat "sekali untuk selamanya". Sebab bentuk hubungannya dengan suatu agama yang mendasarinya ialah hubungan interpretatif, dalam arti suatu

---

[660]Keperluan kepada perangkat ekspresi simbolik dalam komunikasi telah menjadi "aksioma" dalam hubungan masyarakat: "*Society arises in, and continues to exist through, the communication of significant symbols. "Man creates the significant* symbols *he uses in communication." "Symbols effect social motive by determining the forms in which the contents of relationships can be expressed."* Hugh Dalziel Duncan, *Symbols in Society* (London: Oxford University Press, 1972), hh. 44, 46 dan 48.

pola budaya merupakan interpretasi manusiawi atas noktah-noktah keagamaan. Ini berarti penghadapan suatu fase terakhir perkembangan budaya tertentu kepada "agama", seperti modernitas yang dinilai orang banyak berhadapan dengan "nilai-nilai" keagamaan, lebih tepat dipandang sebagai penghadapan fase perkembangan itu tidak dengan agama *an sich*, tetapi dengan pola budaya keagamaan yang merupakan interpretasi manusiawi dan historis atas noktah-noktah ajaran agama itu. Dari sudut pengli-hatan inilah kita harus memahami suatu pernyataan seperti, misalnya, yang dibuat oleh David Apter dalam menekankan proses ganda modernisasi sebagai proses komersialisasi dan industrialisasi:

> …the growth of lending and foscal devices, the need to support modern armies, the application of technologies in competitive market situations, and the influence of trade and voyages on the scientific spirit–all of which are evidence that modernity in the West attacked and superstition, family and Church, mercantilism and autocracy.[661]

Yaitu bahwa dalam tradisi keagamaan (Kristen di Barat) itu banyak unsur-unsur yang merupakan hasil interpretasi manusia dalam interaksinya dengan sejarah dan berbagai unsur budaya yang lain di sana, yang tidak sesuai dengan etos-etos modernitas seperti rasionalitas, keilmuan dan kebebasan berusaha. Sebagaimana hal itu terjadi pada agama Kristen di Barat, bisa juga terjadi pada agama Kristen di tempat lain, dan dengan sendirinya juga dengan agama-agama bukan Kristen di mana saja. Maka tantangan yang berat ialah bagaimana membebaskan pemahaman manusia akan agama dari unsur-unsur takhayul, jika memang agama itu tidak merupakan kumpulan takhayul seperti halnya agama-agama "primitif."

Materialisme Modernitas

> Each big city in the United States has an economic underworld. And often enough this phrase tells a literal description: it refers to the kitchens and furnace rooms that are under the city; it tells of the place where tens of' thousands of hidden people labor at impossible wages. Like the underworld of crime, the economic underworld is out of sight, clandestine.[662]

Mungkin modernitas memang suatu keharusan sejarah. Tetapi suatu "keharusan" tidak dengan sendirinya bernilai positif. Problem yang secara mendalam diprihatinkan oleh Michael Harrington, tokoh yang disebut-sebut

---

[661]David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), h. 43.

[662]Michael Harrington, *The Other America* (Baltimore: Penguin Books, 1968), h. 26.

sebagai salah seseorang "aktor intelektual" di belakang pemerintahan mendiang Presiden John F. Kennedy di Amerika Serikat, adalah problema yang sampai sejauh ini nampak selalu menyertai modernitas. Yaitu problem kesenjang-an antara yang kaya dan yang miskin. Seperti tersirat dalam judul buku Harrington, *The Other America*, setiap wajah cerah masyarakat modern menyembunyikan di balik dirinya wajah yang suram, yaitu kemiskinan yang menyayat hati. Ini lebih-lebih lagi benar berkenaan dengan tahap-tahap awal munculnya zaman Modern yang ditandai oleh naiknya kapitalisme, yaitu masa ia tampil utuh dan "telanjang" sebelum banyak diperlunak oleh ide-ide kemanusiaan dan keadilan sosial yang kemudian sedikit demi sedikit tertuang dalam berbagai ketentuan dan peraturan guna mengendalikan kebringasan kapitalisme itu.

Tetapi justru kapitalisme itulah motor yang menggerakkan bangsa-bangsa Barat sehingga menjadi bangsa-bangsa modern. Dan kapitalisme itu, sebagai-mana makna harfiahnya sendiri telah menunjukkan, adalah kelanjutan material-isme, yakni pandangan hidup yang memberi tempat sangat tinggi kepada kenik-matan lahiriah. Oleh karena itu proses modernisasi, khususnya bagi negara-negara berkembang, selalu mengandung pengertian perjuangan mencapai taraf hidup yang lebih tinggi atau lebih makmur. Apalagi adanya suatu kenyataan yang tak mungkin diingkari bahwa kemakmuran material mempunyai berbagai akibat pada bidang-bidang bukan ekonomi, seperti sosial, politik, pertahanan dan lain-lain, sehingga kemunduran di bidang ekonomi selalu berakibat kelemahan di bidang-bidang itu. Kesadaran ini telah menjadi sumber dorongan yang kuat bagi bangsa-bangsa bukan-Barat untuk berusaha melakukan modernisasi.[663] Dan itulah pula salah satu keterangan tentang Jepang mengapa bangsa itu memiliki dorongan yang hebat untuk melancarkan modernisasi dan akhirnya berhasil. Yaitu karena kebutuhan kemandirian Jepang dan daya tahannya sendiri.

Karena itu, sampai batas tertentu, materialisme modernitas bukanlah sesuatu yang berada terlalu jauh dari natur manusia beserta kebutuhan-kebutuhan dasarnya. Kebutuhan material manusia adalah suatu realitas, dan pengingkaran kepada realitas itu hanya mungkin jika seseorang sepenuhnya menganut pandangan hidup yang melihat manusia, dunia dan pengalaman hidupnya secara pesimis.[664] Sedangkan pandangan yang lebih optimis, atau seku-

---

[663]W. Brand, *The Struggle for Higher Standard of Living* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958), h. 331.

[664]Memang ada sistem pandangan hidup yang melihat kehidupan duniawi (yakni material) dengan pesimisme. Dan agaknya seorang penganut suatu paham keagamaan mana pun tidak terlalu terjamin untuk tidak tergelincir kepada penghayatan yang tidak seimbang. Dan ketidakseimbangan itu, dikarenakan watak setiap agama yang memberi perhatian besar kepada

rang-kurangnya lebih realistis, kepada kehidupan akan membawa kita kepada penglihatan bahwa modernisasi–biarpun dalam bentuknya yang paling lahiriah, yaitu usaha peningkatan kesejahteraan material–adalah kelanjutan wajar dorongan naluri manusia sendiri untuk mencapai taraf hidup yang lebih baik. Seperti dikatakan Robert C. Wood, "*Indeed systematic explorations reveal that the desires for security and material well-being are common elements in human nature. Modernity simply brings these characteristics to the fore*."[665]

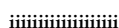
Karena itu permasalahan yang perlu dipecahkan dalam kehidupan modern bukanlah terutama apa yang sering dikemukakan orang sebagai kemunduran kepribadian bangsa karena secara moral menjadi lunak akibat modernisasi, melainkan "usaha menang-gulangi kehidupan dalam ukuran dan skala yang cepat, berkembang dan mengatasi kompleksitas besar pola-pola sosial, ekonomi dan politik".[666] Adalah *magnitude* dan kompleksitas kehidupan modern itu (yang untuk bisa memahami dan menyertainya seseorang memerlukan antara lain tingkat pendidikan yang tinggi) beserta "perubahan yang terlembagakan" sehingga tidak ada hal permanen kecuali perubahan itu sendiri yang mengakibatkan adanya dislokasi dan disorientasi, mungkin keputusasaan, pada banyak orang. Dalam posisi kurang *favourable* semacam itu, banyak orang mengalami keteringkaran (*deprivation*), dan keteringkaran ini membuat semakin parah lagi masalah pemerataan dan keadilan sosial seperti diprihatinkan oleh Harrington yang termaktub di atas tadi.

Oleh karena itu, betapapun ia pada dasarnya merupakan hal yang alami belaka, namun materialisme modernitas dan kecenderungan serta perjuangan manusia untuk meningkatkan taraf hidup duniawinya harus diusahakan untuk bisa terarah, terkendali, dan malah mungkin terbatasi. Pembatasan itu, misalnya, akan menjadi relevan untuk dipermasalahkan kalau diingat betapa tidak mung-

---

segi-segi non-material, dapat berbentuk asketisme berlebihan sehingga berujung kepada penolak-an keduniawian atau aspek material kehidupan sekarang. Tetapi setiap ketidakseimbangan adalah ketidakwajaran. Karena itu, agama Islam, misalnya, memperingatkan para penganutnya untuk tidak tergelincir kepada ekstremitas spiritualisme yang mengingkari kehidupan material: "*Dan tuntutlah dalam apa yang dikaruniakan Allah kepadamu itu Negeri Akhirat, namun janganlah kamu melupa-kan nasibmu dari (kehidupan) dunia. Berbuatlah baik, sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, serta janganlah kamu membuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada mereka yang berbual kerusakan*." (Q., s. al-Qashash/28:77). (Patut diperhatikan betapa dalam firman itu peringatan untuk tidak melupakan nasib kebidupan duniawi manusia dikaitkan dengan perintah berbuat baik dan tidak membuat kerusakan. Secara tersirat, melupakan kehidupan duniawi, bersikap abai terhadap kenyataan material, bukanlah perbuatan yang baik, melainkan sebaliknya, suatu perbuatan merusak, karena tidak sejalan dengan atau sunnah ketetapan Allah tentang manusia dan kehidupan manusia itu di dunia ini).

[665]Robert C. Wood, "The Future of Modernization" dalam Myron Weiner, ed., *Modernization, the Dynamics of Growth* (Washington, D.C.:Voice of America Forum Lectures, 1968), h. 49.

[666]*Modernization*, h. 49.

kinnya seluruh umat manusia mencapai taraf hidup setingkat dengan ukuran bangsa-bangsa modern seperti Amerika saat ini, mengingat sedemikian terbatasnya sumber daya alami bumi, fakta yang ikut mengilhami "Gerakan Pertumbuhan No. l" [*Zero Growth Movement*] pada sebagian masyarakat, yang bersemangat sama dengan paham lingkungan [*environmentalism*].

Iman dan Modernitas

> Islam, in entering into the proletarian underworld of our latter day Western civilization, may eventually compete with India and the Far East and Russia for the price of influencing the future in ways that may pass our understanding.[667]

"… *In ways that may pass our understanding*", suatu ungkapan yang menyimpan keraguan tentang diri sendiri, yang diselipkan dalam pandangan tentang kemungkinannya kelompok manusia bukan-Barat, dalam hal ini Islam, untuk menemukan jalan hidup yang lebih unggul daripada yang ada pada orang Barat modern sekarang ini. Ungkapan Arnold Toynbee ini juga bisa dilihat sebagai harapan kepada bangsa-bangsa Muslim, untuk aktif berpartisipasi dalam usaha mengembangkan peradaban modern.

Jika ada banyak hal yang tersirat dari ungkapan Toynbee itu, satu yang mungkin paling penting ialah orang-orang Barat sendiri banyak yang menyadari segi-segi kekurangan peradaban modern mereka. Dan segi-segi kekurangan itu terutama mereka telusuri sebagai kebanyakan bersumber kepada materialismenya yang sangat menonjol. Sebab sementara tidak sedikit orang Barat yang beranggapan bahwa keunggulan mereka di bidang ekonomi dan teknologi tak akan terkejut oleh siapa pun dari bangsa-bangsa lain di dunia, namun mereka masih tetap melihat kemungkinan supremasi mereka itu ditantang oleh temuan akan suatu bentuk teknik dan organisasi yang lebih unggul, yang dapat melampaui produktivitas teknik dan organisasi mereka. Dan ini mulai dibuktikan oleh tampilnya Jepang pada dasawarsa terakhir ini, yang membuat orang mulai berpikir tentang kemungkinan bergesernya titik pusat kemajuan manusia modern dari Lembah Atlantik (Eropa-Amerika) ke Lembah Pasifik (Amerika-Timur Jauh).

Kecuali jika hal terakhir ini terbukti palsu belaka sehingga harus segera dicampakkan sebagai *wishful thinking* semata, maka perhatian bangsa-bangsa Dunia Ketiga dari Timur, khususnya mereka yang merasa memiliki kekayaan keruhanian lebih dari bangsa-bangsa Barat yang materialistis itu (agama-agama semua lahir di Timur), harus ditujukan kepada segi negatif modernitas yang

---

[667]Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: 1948), h. 203.

mungkin mereka bisa memberi kontribusi yang terbaik untuk mengatasinya. Untuk meloncat kepada masalah keruhanian, mung-kin terasa keburu nafsu. Tetapi jika dimulai dengan masalah keutuhan manusia, maka kita benar-benar berhadapan dengan berbagai kenyataan pincang kehidupan modern.

Michael Harrington telah dikutip berkenaan dengan kepribadian-nya tentang kepincangan sosial-ekonomi kawasan perkotaan besar. Harrington menyebut kemiskinan di kota-kota besar dalam sistem "ekonomi dunia bawah" adalah dunia tersembunyi, *clan-destine*, namun sesungguhnya dunia itu masih berada dalam dimen-si kehidupan material. Sedangkan suatu dunia yang lebih-lebih lagi tersembunyi, yang benar-benar *clandestine*, ialah kenyataan yang berdimensi spiritual, bukan material.

Dalam suatu dunia yang sedang dikuasai oleh materialisme, pembicaraan tentang hal-hal spiritual bukanlah perkara mudah. Mungkin akan dinilai sebagai pembicaraan yang tidak relevan dengan kehidupan, atau, lebih celaka lagi, dipandang sebagai pembicaraan tentang kepalsuan. Tetapi jika kita memiliki cukup kesediaan untuk memahami dan mengakui keadaan sekeliling kita, maka pembicaraan tentang problema masyarakat modern dari segi kesulitan orang-orang modern (Barat) untuk menemukan makna hidup pribadi, seperti diungkapkan oleh Robert C. Wood:

> ... The difficulty of many people in modern circumstances is not that they are overdirected or overcontrolled, but rather that they lack of the resources to find meaningful personal lives. Institutions, customs, habits and clearly defined appropriate roles and styles are hard to find. Consequently, all the awesome stresses, strains, and pressures of the urban world come to play on the individual personality structure. These must be coped with, handled and absorbed by whatever defenses the individual psyche may possess. Clear guidelines of professional and organizational behavior tend to disappear.... Increasingly, modern people become preoccupied with job and meaningful en-counters with other classes and groups. It is probably symptom of these pressures that the United States' most prevalent disabling ailment is mental illness.[668]

Barangkali saja kegagalan atau kesulitan manusia menemukan makna hidup itu ialah karena mereka, sejauh ini dan di tempat yang mereka kenal, disuguhi dengan konsep-konsep *ultimacy* dalam bentuk paham Ketuhanan yang mereka rasa tidak cocok dengan sendi-sendi modernitas. Dan jika modernitas adalah perkembangan alami manusia, maka ketidakcocokan itu bisa bermakna serius, yaitu tidak cocok dengan alam manusia sendiri. Karena tuntutan-tuntutan kepada paham Ketuhanan pun menjadi sangat negatif, seperti dikatakan Lecomte de Nûy:

---

[668]*Modernization,* h. 52.

kkkkkkkkkkkkkkkkkk

> Many men who are intelligent and of good faith imagine they cannot believe in God because they are unable to conceive Him. An honest man, endowed with scientific curiosity, should not need to visualize God, anymore -than a physicist needs to visualize electron. Any attempt at representation is necessarily crude and false, in both cases. The electron is materially inconceivable and yet, it is more perfectly known through its effects than a simple piece of'wood. If we could really conceive God we could no longer believe in Him because our representation, being human, would inspire us with doubts.[669]

Representasi Tuhan yang pasti kasar dan palsu itulah sumber politeisme. Sebab mendasari setiap tuntutan kepada konsep Ketuhanan yang bisa merepresentasi Tuhan adalah ketidaksabaran orang akan kenisbian diri dan kemampuannya, termasuk intelektual dan imaginasi. Dengan kata lain, tuntutan untuk merepresentasi Tuhan timbul hanya karena orang memahami Tuhan sebagai nisbi, tanpa disadari.

Berdasarkan itu, maka iman tidak akan hilang oleh modernitas. Malah iman yang benar, yang bebas dan murni dari setiap bentuk representasi, seperti dicerminkan dalam ikonoklastik—anti gambar representasi obyek-obyek suci seperti Tuhan, malaikat, nabi, dan lain-lain—dalam agama Yahudi dan Islam, akan lebih mendapat dukungan manusia modern. Sebab, dengan iman yang murni ia tetap memiliki pegangan hidup, dan sekaligus membebaskan diri dari belenggu takhayul dan superstisi. Dan jika dalam Kitab Suci seruan iman kepada manusia selalu disertai dengan anjuran, dorongan, atau perintah menggunakan akal, maka sebenar-nya modernitas akan dapat menjadi penguji kebenaran seruan suci itu. Dan jika kita mampu mengungkapkan dengan nalar makna meluas dan mendalam simpul-simpul nilai keagamaan seperti *îmân, islâm, i<u>h</u>sân, taw<u>h</u>îd, ikhlâsh, tawakkul ("tawakal"), inâbah, syukr, tasbî<u>h</u>, ta<u>h</u>mîd*, dan lain-lain, maka mungkin kita akan banyak menemukan jawaban alami (*fithri*) untuk berbagai persoalan hidup kita, khususnya kehidupan modern yang cenderung individualistis dan atomistis (*depersonalized*) ini.

---

[669]Lecomte du Nûy, *Human Destiny* (New York: The American Library, 1962), h. 99.

KONSEP-KONSEP KEADILAN
DALAM AL-QUR'ÂN
DAN KEMUNGKINAN PERWUJUDANNYA
DALAM KONTEKS ZAMAN MODERN

PERSOALAN keadilan merupakan salah satu persoalan pokok yang disadari umat manusia semenjak mereka mulai berpikir. Segera setelah umat manusia menginjak pola kehidupan bernegara (yang dimulai oleh bangsa Sumeria di lembah Mesopotamia sekitar lima ribu tahun yang lalu) masalah keadilan dalam pemerintahan banyak menyibukkan para pemikir, khususnya para pemimpin agama yang saat itu merupakan satu-satunya kelas yang "melek huruf" dalam masyarakat.

Para ahli sejarah mendapatkan bahwa cita-cita keadilan umat manusia itu untuk pertama kalinya secara hukum mewujudnyata dalam Hukum atau Kode Hammurabi (*Code of Hammurabi*). Maka Babilonia merupakan negeri yang pertama kali mengenal sistem kehidupan sosial berdasarkan hukum yang tema pokoknya ialah keadilan. Kode Hammurabi itu berbunyi:

> Ketika Anu yang mulia, Raja dari Annunaki
> Dan Enlil, Tuhan langit dan bumi
> Penentu nasib negeri
> Yang ditentukan untuk Marduk, putera pertama Enki
> Yang menguasai seluruh umat manusia
> Kemudian Anu dan Enlil menunjuk aku, Hammurabi...
> Untuk membuat keadilan berkuasa di negeri...
> Untuk menghancurkan yang berdosa dan zalim
> Agar yang kuat tidak menindas yang lemah
> Untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat.[670]

Ismâ'îl al-Fârûqî menjelaskan bahwa sehubungan dengan Kode Kreasi itu terlibat Hammurabi (memerintah 1728-1686 S.M.) mengaku hanyalah dibimbing oleh Tuhan, yang disebut Marduk, untuk memerintah dunia dengan

---

[670]Ismâ'îl R dan Lois Lamyâ'a-Fârûqî, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 31.

keadilan. Hammurabi sendiri bukanlah, dan tidak mengaku, sebagai Tuhan, melainkan sekedar seorang hamba atau abdi yang ditunjuk untuk memerintah atas nama-Nya, guna menegakkan hukum yang merupakan kehendak-Nya untuk umat manusia. Negeri dunia menjadi tiruan atau replika negeri alam raya di mana Marduk, dewa utama, memerintah di antara Annunaki, masyarakat para dewa. Kekuatan dan kekuasaan raja harus digunakan untuk kepentingan "anak-anak yatim dan para janda", untuk mereka yang tertindas di seluruh negeri dunia guna membebaskan mereka dari penindasan dan guna mengembalikan hak-hak mereka. Maka, kata al-Fârûqî, godaan amat besar terhadap seorang raja untuk melihat dirinya sebagai dewa atau setengah dewa, dalam Kode Hammurabi itu diruntuhkan sekali untuk selama-lamanya.[671]

Keadilan Sebagai Tugas Suci Para Nabi

Warisan raja Babilonia ini banyak mempengaruhi pemikiran kene-garaan dan kemasyarakatan bangsa-bangsa Semit di lembah Mesopotamia dan sekitarnya. Keadaan itu terus berlanjut, untuk kemudian menyatakan diri lebih tegas pada ajaran para nabi yang kebanyakan memang muncul di kalangan bangsa-bangsa Semit, termasuk dari kalangan bangsa-bangsa Yahudi dan Arab, terutama sejak Nabi Ibrâhîm putra Azar dari Babilonia.

Karena latar belakang itu, sebagian para ahli tentang pertumbuhan pemikiran manusia menggolongkan pola ajaran para nabi Timur Tengah pada kelompok ajaran yang berorientasi kepada sejarah. Yakni, para nabi itu mengarahkan sasaran ajaran mereka kepada usaha memperbaiki peri kehidupan manusia sebagaimana terwujud dalam sejarah. Dan disebut sejarah, karena cita-cita perbaikan itu hendak diwujudkan dalam peng-alaman nyata hidup kolektif manusia di dunia ini, dalam konteks ruang dan waktu. Pola ajaran para nabi Semit yang berorientasi kepada sejarah itu bisa dibandingkan dengan, di satu pihak, pola ajaran para failasuf Yunani yang berorientasi kepada jagad raya (kosmos) dan menghasilkan falsafah, dan, di pihak lain, pola ajaran para guru keruhanian India yang berpusat kepada hakikat diri manusia dan menghasilkan

---

[671] *Ibid.*

elaborasi tentang olah ruhani seperti yoga-yogi, pertapaan dan meditasi.[672]

Jadi dapat disebut bahwa tema pokok usaha perbaikan (*ishlâh*) masyarakat oleh para nabi bangsa-bangsa Semit ialah menegakkan keadilan. Dengan kata-kata lain, keadilan merupakan inti tugas suci (*risâlah*) para nabi, sebagaimana hal itu ditegaskan oleh para *'ulamâ'* dalam menafsirkan berbagai ayat Kitab Suci. Berkenaan dengan ini, dalam Kitab Suci terdapat keterangan:

ولكلّ أمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون (يونس/10: 47)

> Dan bagi setiap umat itu ada seorang rasul. Maka jika rasul mereka itu telah datang, dibuatlah keputusan antara mereka dengan adil, dan mereka tidak akan diperlakukan secara zalim.[673]

Selanjutnya, sedemikian sentralnya nilai keadilan itu dalam masyarakat sehingga Ibn Taymîyah, misalnya, menegaskan:

> Jika urusan dunia ini diperintah dengan keadilan, maka masyarakat akan menjadi sehat, biarpun terdapat keburukan moral pribadi para penguasa….
> Dan jika urusan dunia ini diperintah dengan kezaliman, maka masyarakat akan runtuh, tanpa peduli kesalehan pribadi para penguasa yang tentunya akan diberi pahala di akhirat nanti.…
> Maka urusan dunia akan tegak dengan baik karena keadilan, sekalipun tidak ada keagamaan; dan akan runtuh karena kezaliman, sekalipun disertai dengan Islam.[674]

Dalam kehidupan kenegaraan kita, khususnya berkenaan de-ngan pandangan dasar dalam Pancasila, prinsip keadilan disebutkan dalam rangka "kemanusiaan yang adil dan beradab" dan "keadilan sosial". Fakta ini menunjukkan tingginya cita-cita keadilan dalam konsep kenegaraan kita. Bahkan dengan jelas disebutkan bahwa "keadilan sosial bagi seluruh rakyat" merupakan tujuan negara kita.

Perintah-perintah Menegakkan Keadilan dalam al-Qur'ân

Kitab Suci al-Qur'ân banyak menyebutkan masalah keadilan itu dalam berbagai konteks. Selain perkataan "adil" (Arab: عدل), untuk makna "keadilan" dengan berbagai nuansanya itu, Kitab Suci juga menggunakan perkataan "*qisth*" dan

---

[672]Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The Univer-sity of Chicago Press, 1974), jil. 1, hh. 117-8.

[673]Q., s. Yûnus/10:47.

[674]Ibn Taymîyah, *al-Amr bi 'l-Ma'rûf wa 'l-Nahyi 'an al-Munkar*, ed. Shalâh al-Dîn al-Munajjid (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1396/ 1976), h. 40.

"*wasth*". Para ahli tafsir juga ada yang memasukkan sebagian dari pengertian kata-kata "*mîzân*" ke dalam pengertian "*'adl*". Semua pengertian berbagai kata-kata itu bertemu dalam suatu ide umum sekitar "sikap tengah yang berkeseimbangan dan jujur."

Beberapa firman Ilahi tentang keadilan adalah sebagai beri-kut:

إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشآء

والمنكر والبغي يعظكم لعلّكم تذكّرون (النحل/16: 90)

> Sesungguhnya Allah memerintahkan keadilan dan kebaikan, dan pemberian perhatian kepada kaum kerabat. Dan Dia melarang dari hal-hal yang keji dan jahat. Dan memberi kamu sekalian petunjuk, agar kiranya kamu merenungkan.[675]

إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا

بالعدل إن الله نعما يعظكم به إنّ الله كان سميعا بصيرا (النساء/4: 58)

> Sesungguhnya Allah memerintahkan hendaknya kamu semua menunaikan amanat kepada yang berhak, dan apabila kamu menghakimi antara manusia hendaknya kamu menghakimi de-ngan adil. Sesungguhnya Allah adalah sebaik-baiknya yang memberi petunjuk kepadamu semua tentang hal itu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar dan Maha Melihat.[676]

يا أيّها الّذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهدآء بالقسط ولا يجرمنّكم شنئان قوم على

ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتّقوا الله إنّ الله خبير بما تعملون (المائدة/5:

8)

> Wahai sekalian orang yang beriman! Jadilah kamu orang-orang yang tegak untuk Allah, sebagai saksi dengan keadilan (*al-qisth*). Dan janganlah sampai kebencian suatu golongan mendorongmu ke arah tindakan tidak adil. Bertindaklah adil, itulah yang lebih dekat kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Periksa atas segala sesuatu yang kamu kerjakan.[677]

يا أيّها الّذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهدآء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين

والأقربين إن يكن غنيّا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتّبعوا الهوى أن تعدلوا وإن

تلووا أو تعرضوا فإنّ الله كان بما تعملون خبيرا (النساء/4: 135)

> Wahai sekalian orang yang beriman! Jadilah kamu orang-orang yang tegak untuk keadilan, sebagai saksi bagi Allah walaupun mengenai diri kamu sendiri, atau kedua orang tuamu dan karib-kerabat. Kalau (mengenai) orang kaya atau miskin,

[675] Q., s. al-Na<u>h</u>l/16:90.
[676] Q., s. al-Nisâ'/4:58.
[677] Q., s. al-Mâ'idah/5:8.

> maka Allah lebih mampu melindungi keduanya. Karena itu janganlah kamu mengikuti hawa (nafsu) dalam menegakkan keadilan. Dan kalau kamu menyimpang atau berpaling (dari keadilan), maka sesungguhnya Allah Maha Periksa akan segala sesuatu yang kamu kerjakan.[678]

Dari beberapa kutipan firman Tuhan itu dapat dirasakan betapa kuatnya aspirasi keadilan dalam Islam. Sebagaimana telah disinggung, semangat ini merupakan kelanjutan aspirasi dan pemikiran bangsa-bangsa Semit, karena pengalaman mereka dalam menjalankan pemerintahan yang senantiasa mengandung godaan ke arah kezaliman. Dalam lingkupnya yang lebih luas, ketika budaya bernegara itu menular kepada bangsa-bangsa Arya, khususnya Persia atau Iran, maka aspirasi keadilan itu secara amat pekat mewarnai dunia pemikiran kenegaraan budaya Irano-Semitik. Maka dari sudut pandangan ini, cita-cita keadilan yang amat kuat dalam Islam merupakan puncak dari proses pertumbuhan budaya Irano-Semitik itu yang secara historis-sosiologis menyatakan diri dalam misi suci para nabi dan rasul.

Untuk memperoleh pengertian yang lengkap tentang apa yang dimaksud dengan adil dan keadilan dalam firman-firman itu, kita akan memeriksa pandangan yang muncul dalam sejarah Islam, melalui pemikiran beberapa *'ulamâ'* dan para ahli.

Konsep-konsep tentang Keadilan

Telah disinggung bahwa salah satu makna kata-kata "adil" ialah "tengah" atau "pertengahan", yaitu makna etimologisnya dalam bahasa Arab. Dalam makna ini pula "*'adl*" itu sinonim dengan "*wasth*" yang darinya terambil kata pelaku "*wasîth*" (dipinjam dalam bahasa Indonesia menjadi "wasit") yang artinya ialah "penengah" atau "orang yang berdiri di tengah" yang mengisyaratkan sikap ke-adilan. Juga dari pengertian ini "*'adl*" itu sinonim dengan "*inshâf*" (berasal dari "*nishf*" yang artinya "setengah"), dan orang yang adil disebut "*munshif*". (Dari

---

[678]Q., s. al-Nisâ'/4:135.

"*inshâf*" itulah dipinjam kata-kata "insaf" dalam bahasa kita yang berarti "sadar", karena memang orang yang adil, yang sanggup berdiri di tengah tanpa secara *a priori* memihak, adalah orang yang menyadari persoalan yang dihadapi itu dalam konteksnya yang menyeluruh, sehingga sikap atau keputusan yang diambilnya berkenaan dengan itu menjadi tepat dan benar).

Dari pendekatan kebahasaan ini kiranya sudah mulai jelas apa yang dimaksud dengan "adil" dan "keadilan" dalam ajaran agama kita. Tentu saja, sebagai konsep, makna keadilan itu jauh lebih luas dan rumit daripada makna kebahasaannya. Menurut Murtadlâ al-Muthahharî, salah seorang pemikir Muslim zaman modern, terda-pat empat pengertian pokok tentang adil dan keadilan:

Pertama, keadilan mengandung pengertian perimbangan atau keadaan seimbang (*mawzûn*, *balanced*), tidak pincang. Jika suatu kesatuan terdiri dari bagian-bagian yang kesemuanya itu secara bersama-sama dalam kesatuan tersebut menuju kepada tujuan yang sama, maka dituntut beberapa syarat tertentu bahwa masing-masing bagian itu mempunyai ukuran yang tepat dan berada dalam kaitan yang tepat pula antara satu dengan lainnya dan antara setiap bagian itu dengan keseluruhan kesatuan. Dengan terpenuhinya syarat-syarat itu seluruhnya, maka kesatuan tersebut akan mampu untuk mempertahankan diri dan untuk memberi efek yang diharapkan. Jika, misalnya, suatu masyarakat ingin mampu bertahan dan mantap, maka ia harus berada dalam keseimbangan (*muta'âdil*), dalam arti bahwa bagian-bagiannya harus berada dalam ukuran dan hubungan satu dengan lainnya secara tepat. Ini berarti keadil-an tidak mesti menuntut persamaan, karena fungsi suatu bagian dalam hubungannya dengan bagian lain dan dengan keseluruhan kesatuan menjadi efektif tidak karena ia memiliki ukuran dan bentuk hubungan yang sama dengan yang lain, melainkan karena memiliki ukuran dan bentuk hubungan yang "pas" dan sesuai dengan fungsi itu. Ditegaskan oleh al-Muthahharî:

rrrrrrrrrrrrrrrrrr

> Keadilan dalam masyarakat mengharuskan kita memperhatikan dengan pertimbangan yang tepat kepada perimbangan berbagai keperluan yang ada, kemudian kita tentukan secara khusus perimbangan yang sesuai untuk berbagai keperluan itu dan kita tentukan juga batas kemampuan yang semestinya. Dan jika kita telah mencapai tingkat ini, maka kita berhadapan dengan masalah 'kebaikan' (*al-mashlahah*), yaitu kebaikan umum yang diperlukan bagi ketahanan dan kelangsungan "keseluruhan." Jadi, dalam hal ini kita didorong untuk memperhatikan tujuan keseluruhan, dan dari sudut pandangan ini maka "bagian" hanya merupakan alat semata (bagi keseluruhan), tanpa ada padanya nilai tersendiri.[679]

Jadi itulah keadilan (*'adl*) dalam pengertian keseimbangan (*mîzân*). Menurut al-Muthahharî, keadilan dalam makna keseimbangan itu berlaku terutama untuk kesatuan-kesatuan wujud fisik, termasuk alam raya. Karena itu, tentang alam raya ini, misalnya, Allah s.w.t. berfirman, "Dan langit pun ditinggikan oleh-Nya, dan Dia meletakkan keseimbangan (*mîzân*)."[680] Karena itu, lanjut al-Muthahharî, Nabi s.a.w. bersabda, "Dengan keadilan langit dan bumi tegak berdiri." Maka keadilan dalam makna keseimbangan ini adalah lawan dari kekacauan atau ketidakserasian ("*al-lâtanâsub*"), bukan kezaliman (*zhulm*).[681] Karena keserasian sosial, dalam arti keamanan, ketertiban, kemantapan serta keberhasilan mencapai tujuan dan seterusnya, bisa terwujud melalui sistem politik yang otoriter dan tidak adil, maka untuk kelengkapan pengertian tentang keadilan ini kita harus menelitinya dalam maknanya sebagai lawan dari kezaliman. Sebab keadilan dalam pengertian keseimbangan ini lebih banyak menghasilkan kebaikan umum saja, tetapi terdapat kemungkinan diingkarinya kepentingan pribadi masing-masing orang sebagai bagian dari masyarakat.

Kedua, menurut al-Muthahharî lebih lanjut, keadilan mengandung makna persamaan (*musâwâh*, *égalité*) dan tiadanya diskriminasi dalam bentuk apa pun. Maka salah satu maksud ungkapan bahwa seseorang telah bertindak adil ialah jika ia memperlakuan semua orang secara sama. Tapi keadilan dalam arti persamaan ini masih perlu penjelasan. Jika persamaan itu ialah perlakukan yang mutlak sama antara setiap orang tanpa memperhatikan adanya perbedaan kemampuan, tugas dan fungsi antara seseorang dengan orang lain sehingga, misalnya, seorang manajer diperlakukan persis sama dengan seorang pesuruh, maka yang terwujud bukanlah keadilan, melainkan justru kezaliman. Tetapi jika yang dimaksud ialah perla-kuan yang sama kepada orang-orang yang

---

[679]Murtadlâ al-Muthahharî, *al-'Adl al-Ilâhî*, terjemah Arab oleh Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Khâqânî (Qumm, Iran: Mathba'at al-Khayyâm, 1401 H/1981), h.66.

[680]Q., s. al-Rahmân/55:7.

[681]Al-Muthahharî, h. 67.

ssssssssssssssssss

mempunyai hak yang sama (karena kemampuan, tugas dan fungsi yang sama), maka pengertian persamaan sebagai makna keadilan dapat dibenarkan.[682]

Oleh karena itu, ketiga, pengertian tentang keadilan tidak utuh jika kita tidak memperhatikan maknanya sebagai pemberian perhatian kepada hak-hak pribadi dan 'penunaian hak kepada siapa saja yang berhak' (إعطآء كل ذي حق حقه). Maka kezaliman dalam kaitannya dengan pengertian ini ialah perampasan hak dari orang yang berhak, dan pelanggaran hak oleh yang tak berhak.

Menurut al-Muthahharî, keadilan dalam arti pemberian hak kepada yang berhak itu menyangkut dua hal:

(1) Masalah hak dan pemilikan (الحقوق و الألويات, *rights and proper-ties*). Ini tidak saja mencakup hak dan pemilikan seseorang sesuai dengan usaha dan hasil usahanya, tetapi juga mencakup hak dan pemilikan alami seperti, misalnya, hak bayi untuk mendapat susuan ibunya, berdasarkan "design" alami berke-naan dengan kebutuhan bayi itu untuk pertumbuhannya.

(2) Kekhususan hakiki manusia, yaitu kualitas manusiawi tertentu yang harus dipenuhi oleh dirinya dan diakui oleh orang lain untuk dapat mencapai tujuan hidupnya yang lebih tinggi. Menghalangi orang lain dari memenuhi kualitas itu atau mengingkarinya adalah kezaliman. Al-Muthahharî mengutip penyair Mawlâwî yang mengatakan:

> Apa itu keadilan? Ialah meletakkan sesuatu pada tempatnya.
> Apa itu kezaliman? Ialah meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya.
> Apa itu keadilan? Ialah kau menyiramkan air kepada pohon-pohon.
> Apa itu kezaliman? Ialah kau menyiramkan air kepada du-ri-duri....[683]

Jadi keadilan terwjud, misalnya, dalam pemberian air kepada yang haus, dan tidak dalam pemberian nasi kepadanya. Maka keadilan dalam pengertian ini meliputi pemenuhan sesuatu yang menjadi hak alami seseorang. Dan dalam bahasa Deklarasi Kemerdekaan Amerika, keadilan ini mencakup pemenuhan hak pembe-rian Tuhan, berupa "*certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and pursuit of Happiness*."

Selanjutnya, makna keadilan yang keempat dalam pembahasan al-Muthahharî ialah Keadilan Tuhan (العدل الإلهي), berupa kemurahan-Nya dalam melimpahkan rahmat kepada sesuatu atau seseorang setingkat dengan kesediaannya untuk menerima eksis-tensi dirinya sendiri dan pertumbuhannya ke arah kesempurnaan,[684] sesuai dengan makna firman Allah:

[682] *Ibid.*, h. 68.
[683] *Ibid.*, hh. 68-70.
[684] *Ibid.*, hh. 70-71.

من عمل صالحا فلنفسه ومن أسآء فعليها وما ربّك بظلاّم للعبيد

(فصلت/41: 46)

> Barangsiapa berbuat baik, maka hal itu adalah untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa berbuat jahat, maka hal itu adalah atas tanggungan dirinya sendiri. Dan sama sekali tidaklah Tuhanmu itu berlaku zalim kepada hamba-Nya.[685]

(Tapi karena masalah keadilan Ilahi ini berada dalam pembahasan teologis atau metafisis, maka kita tidak membicarakannya lebih lanjut dalam makalah ini).

Kemungkinan Perwujudannya dalam

Konteks Zaman Modern

Pada bagian terdahulu telah disebutkan bahwa menegakkan keadilan merupakan misi para nabi dan rasul Allah sepanjang masa. Para nabi dan rasul itu datang kepada umat manusia silih berganti, dan bagi setiap kelompok umat manusia ada seorang atau lebih rasul Allah dengan berbagai tugas, antara lain menegakkan keadilan:

ولكلّ أمّة رسول فإذا جآء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا

يظلمون (يونس/10: 47)

> Dan bagi setiap umat itu ada seorang rasul. Maka jika rasul mereka itu telah datang, dibuatlah keputusan antara mereka dengan adil, dan mereka tidak akan diperlakukan secara zalim.[686]

Sekalipun demikian, secara historis-sosiologis, para nabi dan rasul itu kebanyakan datang dari kalangan bangsa-bangsa Semit, sehingga wawasan keadilan pun merupakan bagian dari kontinu-itas budaya Semitik, atau, dalam perkembangannya yang lebih luas, budaya Irano-Semitik. Tapi juga dapat dilihat dalam pengertian-pengertian tersebut di atas bahwa keadilan selalu mengandung prinsip-prinsip dasar yang universal, yang tidak terbatasi oleh ru-ang dan waktu, serta berlaku untuk setiap kelompok umat manusia. Maka keadilan juga dengan sendirinya merupakan tuntutan kehidupan sosial manusia di zaman modern ini.

Sekalipun universal, namun penerapan nyata prinsip-prinsip dasar keadilan itu tentu mengharuskan dipertimbangkannya tuntutan ruang dan waktu. Maka dapat diduga zaman modern yang secara radikal berbeda dari zaman agraris ini pasti menuntut bentuk-bentuk tertentu pelaksanaan prinsip-prinsip dasar

---

[685]Q., s. Fushshilat/41:46.

[686]Q., s. Yûnus/10:47.

keadilan yang berbeda dengan di zaman agraris. Dan kegagalan memahami adanya segi perbedaan ini akan dapat berakibat kegagalan dalam usaha melaksanakan keadilan itu sendiri.

Dalam konteks zaman modern yang paling akhir, yang menempatkan umat manusia dalam lingkup tarik-menarik antara dua ideologi besar, kapitalisme Barat dan sosialisme Timur, kaum Muslim sering mencari otentisitas dirinya dengan suatu ideologi berdasarkan Islam, jika bukannya malah Islam itu sendiri, yang berada di tengah antara Barat dan Timur itu. Pandangan serupa itu dengan mudah dapat dicari dukungannnya dari sumber-sumber ajaran Islam, khususnya al-Qur'ân. Misalnya, dari firman Allah:

وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهدآء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا.... (البقرة/2: 143)

> Dan demikianlah Kami (Allah) jadikan kamu sekalian umat penengah (*wasath*) agar kamu sekalian menjadi saksi atas seluruh umat manusia dan Rasul menjadi saksi atas kamu….[687]

Maka sebagai umat penengah, kaum Muslim juga diharapkan sebagai umat yang senantiasa menjaga keadilan, sesuai dengan apa yang telah dikemukakan pada bagian awal makalah ini bahwa salah satu makna "adil" ialah "tengah" atau "*wasath*".

Pandangan itu juga sering dipahami sebagai isyarat dalam metafor tentang cahaya kebenaran Ilahi yang diibaratkan bersinar oleh nyala minyak yang bening berkilauan, yang dibuat dari buah pohon zaitun penuh berkah yang "tidak timur dan tidak barat" (لا شرقية ولا غربية).[688] Juga terdapat penegasan bahwa baik timur maupun barat adalah kepunyaan Allah (لله المشرق والمغرب);[689] bahwa Allah adalah Penguasa bagi timur dan barat (رب المشرق والمغرب);[690] bahwa Allah adalah Penguasa "dua timur dan dua barat" (رب المشرقين والمغربين);[691] dan bahwa Allah adalah Penguasa "semua timur dan semua barat" (رب المشارق والمغارب).[692] Maka untuk pandangan serba tengah itu, kaum Muslim melihat bahwa sistem ekonomi Islam mengenai prinsip harta menengahi antara individualisme kapitalis dan kolektivisme sosialis, dengan pengertian bahwa Islam, sebagaimana tidak membenarkan ekstremitas individualisme maupun kolektivisme, mengakui

---

[687]Q., s. al-Baqarah/2:143.
[688]Q., s. al-Nûr/24:35.
[689]Q., s. al-Baqarah/2:115 dan 142.
[690]Q., s. al-Syu'arâ'/26:28.
[691]Q., s. al-Rahmân/55:17.
[692]Q., s. al-Ma'ârij/70:40.

baik hak-hak individual maupun kolektif. Tipikal untuk ini ialah keterangan Dr. Abd Allâh ibn Mu<u>h</u>ammad al-Thayyâr:

> (Di samping kapitalisme dan sosialisme) terdapat sistem *syarî'at* Islam yang abadi.… yang sejalan dengan *fithrah* dan alam (manusia) dan mewujudkan kebaikan menyeluruh untuk pribadi dan masya-rakat dan menyeimbangkan hak-hak mereka sehingga kepentingan pribadi tidak merusak masyarakat ataupun sebaliknya, melainkan pribadi itu mengabdi kepada masyarakat dan menjadi bagian dari batu sendi masyarakat yang Muslim, dan masyarakat mengabdi kepada pribadi dengan menyantuni dan membantunya dalam keadaan susah. Karena itu Islam mengukuhkan hak pribadi secara sempurna atas hartanya, sehingga ia berhak menggunakan harta itu seperti ia kehendaki dalam pertimbangan kebaikan, dan dia berhak mengembangkannya dengan segala cara pengembangan harta yang tersedia selama masih dalam lingkaran halal yang ditetapkan agama. Islam dengan metode yang sehat itu mempertautkan kepentingan pribadi dengan kepentingan masyarakat, karena dalam hal demikian itulah terwujud kesejahteraan masyarakat dan kesejahteraan pribadi. Maka orang-orang kaya, dalam harta mereka terdapat hak yang jelas untuk saudara-saudara mereka yang tidak segan-segan mereka tunaikan, sehingga hati setiap orang dipenuhi oleh rasa cinta, ketulusan, keramahan dan rasa santun.[693]

Keserasian dan keseimbangan hubungan antara pribadi dan masya-rakat yang dikehendaki oleh Islam itu didasarkan kepada adanya kewajib-an yang pasti atas golongan mampu untuk memperhatikan dan ikut ber-tanggungjawab atas usaha penanggulangan masalah hidup golongan tidak mampu dalam masyarakat. Yang biasa ditunjuk sebagai bentuk formal kewajiban itu ialah membayar zakat. Tetapi sesungguhnya dalam Kitab Suci juga disebutkan adanya hak kaum miskin atas harta kaum kaya di luar zakat. Meskipun terdapat perbedaan antara para *'ulamâ'* tentang tingkat hukum hak kaum miskin atas harta kaum kaya itu– apakah wajib atau sunnah dan anjuran (*istihbâb*) saja–, namun banyak penegasan dalam Kitab Suci tentang hak kaum miskin itu. Antara lain ialah firman Allah:

وآت ذى القربى حقّه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا

(الإسراء/17: 26)

[693]'Abd-Allâh ibn Mu<u>h</u>ammad al-Thayyâr, *al-Zakâh* (Riyâdl: Jâmi'at al-Imâm Mu<u>h</u>ammad ibn Su'ûd al-Islâmîyah, 1408 H/ 1987 M), h. 181.

wwwwwwwwwwwwwwwwwww

Dan berikanlah kepada anggota kerabat itu haknya, juga kepada orang miskin dan orang yang (terlantar) dalam perjalanan, dan janganlah engkau melakukan pemborosan.[694]

واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحبّ من كان مختالا فخورا (النساء/4: 36)

Dan sembahlah olehmu sekalian Allah, dan jangan kamu mem-persekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun juga, serta berbuat baiklah kepada kedua ibu-bapak, dan kepada kerabat, anak-anak yatim, kaum miskin, tetangga jauh, teman dekat, orang terlantar dalam perjalanan, dan mereka yang berada dalam kekuasaan tangan kananmu. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri.[695]

والّذين في أموالهم حقّ معلوم للسائل والمحروم (المعارج/70: 24-25)

(Dan orang-orang yang berbahagia itu ialah mereka) yang dalam harta kekayaan mereka ada hak yang jelas, untuk orang yang meminta dan yang tidak meminta.[696]

أرءيت الّذي يكذّب بالدين. فذلك الّذي يدعّ اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين. فويل للمصلين. الّذين هم عن صلاتهم ساهون. الّذين هم يرآءون. ويمنعون الماعون (الماعون/107: 1-7)

Tahukah engkau (hai Muhammad) siapa dia yang mendustakan agama? Yaitu dia yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan untuk memberi makan kepada orang miskin. Maka celakalah bagi mereka yang melakukan salat, yang mereka itu lupa akan salat mereka. Yaitu mereka yang suka pamrih, dan enggan memberi pertolongan.[697]

Isyarat-isyarat yang tegas serupa itu cukup banyak terbaca dalam Kitab Suci. Karena itulah banyak *'ulamâ'* yang berpendapat bahwa selain kewajiban membayar zakat yang telah diketahui umum itu, kaum kaya dalam masyarakat juga berkewajiban menciptakan apa yang dalam jargon modern disebut keadilan sosial (العدالة الإجتماعية). Jika tidak melakukan kewajiban itu, sebagaimana dikatakan dalam firman Allah tersebut, maka orang bersangkutan itu telah

[694]Q., s. al-Isrâ'/17:26.
[695]Q., s. al-Nisâ'/4:36.
[696]Q., s. al-Ma'ârij/70:24-25.
[697]Q., s. al-Mâ'ûn/107:1-7.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

mendustakan agama atau palsu dalam beragama, betapapun ia rajin melakukan ibadat formal.

Sebagian besar para *'ulamâ'* tidak berpendapat adanya kewajiban kehartaan selain zakat. Mereka ini memandang bahwa yang selain zakat itu merupakan anjuran kebaikan (*istihbâb*). Namun semua mereka sepakat bahwa anjuran itu adalah anjuran yang amat kuat, dan melahirkan tanggung jawab moral kaum kaya atas terselenggaranya kesejahteraan yang merata untuk seluruh warga masyarakat, tanpa kecuali.[698]

Maka penunaian hak untuk mereka yang berhak dinyatakan dalam perintah wajib membayarkan zakat, dan dilengkapi serta disempurnakan dalam anjuran kuat untuk berderma di luar zakat. Gabungan antara unsur wajib dan unsur anjuran ini merupakan bentuk lain posisi Islam yang menengahi antara sosialisme di mana masalah bersama dinyatakan dalam ketentuan yang serba wajib (bahkan secara paksa), dan kapitalisme yang dalam masalah bersama itu hanya sedikit dinyatakan sebagai kewajiban dan lebih banyak dinyatakan sebagai anjuran kedermawanan sukarela (*filan-tropi*).

Tetapi pengalaman umat Islam melaksanakan prinsip-prinsip keadilan itu di zaman modern ini belumlah cukup banyak. *Pertama*, belum satu pun di antara negeri-negeri Muslim yang telah mengalami modernisasi total seperti, misalnya, Eropa Barat yang Kristen dan Jepang yang Budhis. Lompatan kemajuan luar biasa negeri-negeri Arab berkat *boom* minyak baru memberi dampak yang terlampau singkat untuk dapat dinilai dengan mantap bahwa mereka telah menemukan cara yang terbaik pelaksanaan dan perwujudan prinsip-prinsip keadilan yang dikehendaki al-Qur'ân itu dalam konteks modernitas. Sementara kesemuanya itu masih sedang dalam proses pertumbuhan dan masih ditunggu bersama hasil akhirnya, modernitas seperti yang dialami negeri-negeri maju menunjukkan pola-pola hidup sosial, ekonomi dan politik yang jauh lebih kompleks daripada yang ada di zaman pra-modern, diakui ataupun diingkari, diterima atau ditolak. Dan negeri-negeri Muslim pun, seiring dengan pertumbuhan dan modernisasinya masing-masing, juga menunjukkan pola-pola yang semakin kompleks, bahkan hampir semuanya disertai bentuk-bentuk kritis tertentu.

Kompleksitas masyarakat modern itu dengan sendirinya menuntut persyaratan dan pola tertentu bagi setiap usaha pelaksanaan prinsip-prinsip ajaran agama, termasuk prinsip keadilan. Dan menemukan persyaratan dan pola yang tepat itu tidak dapat terjadi hanya dengan jalan intelektualisasi atau metode deduksi. Dalam masalah kehidupan nyata— artinya bukan masalah filosofis—, eksperimen akan jauh lebih menentu-kan kebenaran suatu temuan daripada

[698]Untuk pembahasan ini, lihat al-Thayyâr, hh. 187-95.

intelektualisasi. Inilah yang dimaksudkan oleh para *'ula-mâ'* Islam klasik ketika mereka menegaskan, seperti ungkapan Ibn Taymîyah, "Hakikat ada dalam kenyataan luar, tidak dalam dunia pemikiran" (الحقيقة في الأعيان لا في الأذهان).[699]

Kompleksitas

akibat kemodernan tidak hanya merupakan masalah nasional dalam arti hanya dialami oleh suatu bangsa dalam lingkungan dan batas nasionalnya semata. Justru salah satu karakteristik terkuat zaman modern ialah lingkupnya yang mencakup dan meliputi seluruh dunia. Keadaan yang mondial ini membuat penyelesaian suatu masalah dalam suatu negeri akan selalu terkait, jika tidak langsung menuntut, penyelesai-an masalah itu secara global. Namun justru di sinilah terletak kekuatan Islam dan potensinya yang amat besar untuk dapat membimbing, seku-rang-kurangnya menyertai, usaha-usaha bersama umat manusia mengatasi persoalan ketidakadilan dan kepincangan mondial. Kata Hodgson, dalam membandingkan Islam dan Kristen menghadapi zaman modern:

> Barangkali bahkan dapat ditambahkan bahwa Islam lebih jelas mengandung ciri-ciri intelektual dan moral peradaban kosmopolitan dibanding dengan dogma dan ritual yang kompleks dari kaum Kristen: ia (Islam), acapkali, memberi kepuasan suatu sapihan dari masa lampau yang lebih terang di bidang mental dan spiritual.... Kosmopolitanisme Islam telah menjadi hal yang amat penting. Akhirnya adalah kosmopolitanismenya itu yang disajikan Islam sebagai suatu responsi positif dan amat kuat terhadap tantangan Modernitas.[700]

---

[699]Ibn Taymîyah, *Kitâb al-Radd 'alâ al-Manthiqîyîn* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tanpa tahun), hh. 313, 326 dan 347. (Sesungguhnya prinsip yang sama juga diajukan oleh al-Ghazâlî dan Ibn Khaldûn).

[700]Perhaps it might even be added that Islam carries more obviously the intellectual and moral traits of cosmopolitan civilization than does the complex dogma and ritual of Christians: it gives the satisfaction, sometimes, of a clearer mental and spiritual break with the past.... The

zzzzzzzzzzzzzzzzzzz

Itulah barangkali yang harus kita pikirkan bersama, dengan penuh harapan kepada Allah dan kerjasama sesama manusia.

---

cosmopolitanism of Islam has become of enormous import. It is ultimately in its cosmopolitanism that it presents a positive and powerful response to the challenge of Modernity. (Hodgson, jil. 3, h. 409).

aaaaaaaaaaaaaaaaaaaa

MASALAH TEKNOLOGI DAN KEMUNGKINAN PERTIMBANGAN KEIMANAN ISLAM DALAM IKUT-SERTA MENGATASI EKSES NEGATIF PENGGUNAANNYA

KONON, ketika Raja Faisal yang bijaksana dan berpikiran maju dari Kerajaan Arab Saudi mulai memperkenalkan radio kepada masyarakat negerinya, ia mendapat reaksi keras yang tidak disangka-sangka dari para pemimpin agama atau *'ulamâ'*. Mereka ini tidak saja menolak kehadiran alat komunikasi modern itu, tetapi malah memandangnya sebagai barang tiruan setan. Mungkin karena bagi mereka sebuah benda mati tidak akan dapat memproduksi suara kecuali jika ada ruh di dalamnya, maka mereka menganggap adanya setan dalam benda tersebut. Karena itu, konon lagi, ketika Raja Faisal memerintahkan untuk menyiarkan pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'ân melalui radio itu, para *'ulamâ'* mulai menunjukkan tanggapan positif. Mereka mulai berpikir, sebuah benda yang dapat memproduksi suara-suara dari Kitab Suci adalah mustahil buatan setan. Sebab, bukankah setan akan lari mendengar *ta'âwudz* (bacaan: أعوذ بالله ....) dan tidak mungkin menyiarkan *Kalâm* Ilâhî yang suci?

Bandingkanlah cerita itu dengan cerita lain yang mirip, yang dialami oleh orang-orang Eropa ketika mereka pertama kali berkenalan dengan beberapa segi peradaban Islam. Misalnya, sikap mereka terhadap benda yang kini dianggap lumrah saja, yaitu kopi. Barangkali karena minuman dan industri kopi dirintis dan dikembangkan oleh orang-orang Arab (perkataan "kopi", "coffee" "ca-fé", "Kaffee" berasal dari "*qahwah*" dalam babasa Arab) dan banyak digunakan oleh kaum Sufi agar betah berdzikir, maka ada masa-masa ketika minuman "berkhasiat" itu oleh para pemimpin agama (Kristen) Eropa dicap sebagai buatan setan. Sikap ini tidak begitu mengherankan, mengingat betapa benci dan takutnya orang-orang Eropa saat itu kepada bangsa-bangsa Muslim yang telah menaklukkan mereka di banyak tempat (semenanjung Siberia di Barat dan Balkan di Timur). Tetapi ketika mereka mendapatkan bahwa kopi

tidak punya urusan dengan makhluk jahat mana pun, dan setelah sebagian mereka mulai belajar meneguknya, mereka beralih kepada pandangan serba takhayul (*superstitious*) mengenai minuman dari Arab itu.

Sebuah contoh yang tidak kurang *bizarre*-nya dibanding dengan sikap *'ulamâ'* Arabia terhadap radio itu ialah kepercayaan Ra-ja Gustav III dari Swedia pada paruh kedua abad ke-18 bahwa kopi adalah racun yang mematikan, yang dapat digunakan untuk melaksanakan hukuman mati atas seorang pembunuh. Sebuah kutipan tentang hal itu terbaca demikian:

> Raja Gustav III dari Swedia berkeyakinan kopi adalah racun. Untuk membuktikan teorinya, ia menghukum seorang pembunuh agar minum kopi setiap hari sampai mati. Untuk membuat perbandingan, seorang pembunuh lain diampuni dengan syarat ia minum teh setiap hari. Dua orang dokter ditunjuk untuk mengawasi eksperimen itu dan melihat siapa yang mati terlebih dahulu. Ternyata dokter-dokter itulah yang lebih dahulu mati. Kemudian Raja sendiri terbunuh pada tahun 1792. Akhir-nya, selang bertahun-tahun, salah seorang penjahat tersebut pun mati pada umur 83. Dia adalah yang minum teh (bukan yang minum kopi).[701]

Kopi memang bukan barang teknologi seperti radio. Namun kedua-duanya memiliki segi persamaan, yaitu merupakan barang baru bagi masyarakat-masya-rakat terkait. Dan cerita di atas memang sangat anekdotal. Tapi cerita itu juga merupakan karikatur yang baik tentang suatu kenyataan umum sekali pada umat manu-sia. Yaitu, disebabkan adanya semacam daya "*inertia*" pada psikologi manusia, maka masyarakat manusia cenderung menolak apa saja yang baru, yang belum dikenal. Barangkali merupakan bagian dari insting untuk bertahan hidup (*survival*), sikap manusia menolak sesuatu hal atau benda yang belum dikenal itu berakar dalam kekuatiran kalau-kalau hal atau benda itu dapat menjadi sumber ancaman baginya, atau dikuatirkan ia tidak bisa menguasainya.

Dalam suatu perenungan kembali, tidak mustahil reaksi kita sekarang ini terhadap teknologi dan masalah-masalahnya mempunyai hakikat yang sama dengan reaksi *'ulamâ'* Arab Saudi terhadap radio dan Raja Gustav III terhadap kopi. Dikatakan dalam pepatah Arab, "الناس أعدآء ما جهلوا"–Manusia adalah musuh apa saja yang tidak dipahaminya. Sebagaimana reaksi instigtif untuk menolak di zaman modern sekarang tidak hanya terbatas kepada radio atau sesuatu tertentu lainnya, di zaman Pertengahan dahulu itu pun reaksi menolak terhadap segi-segi

---

[701]Gustav III of Sweden believed that coffee was poison. To prove his theory, he sentenced a murderer to drink coffee every day until he died. To provide comparison, another murderer was pardoned on condition that he drink tea every day. Two doctors were appointed to supervise the experiment and see who died first. The doctors were the first to die. Then the King was murdered in 1792. Finally, after many years, one of the criminals died—at the age of 83. He was the tea drinker. (Reader's Digest, editors, *Strange Stories, Amazing Facts* (Pleasantville, N.Y.: Reader's Digests Assoc., 1980), h. 499.

cccccccccccccccccccc

peradaban yang lebih maju (Islam) tidak hanya terbatas kepada kopi, tapi juga kepada banyak sesuatu yang lain seperti gula, mesiu, kertas, angka Arab (yaitu angka umum yang kini paling banyak digunakan seluruh dunia), sampai handuk dan kebiasaan mandi, dan seterusnya.

Penuturan anekdot-anekdot di atas itu bukanlah dimaksudkan untuk meremehkan problem pilihan bagi kita sekarang ini. Telah diisyaratkan bahwa hal-hal di atas itu, sebagai bahan perban-dingan, menunjukkan adanya kemungkinan bahwa yang sedang kita alami sekarang ini adalah tidak unik, dan bisa merupakan ulangan hal yang sama di tempat lain atau di zaman lain.

Sementara itu, jelas terkandung beberapa kesejatian dalam peringatan banyak ahli bahwa teknologi modern dan pilihan-pilihannya mengandung masalah yang tidak boleh dipandang enteng.

Teknologi dalam Peradaban Islam Klasik

Dapat dipastikan adanya mereka yang skeptis, dan itu beralasan, berkenaan dengan masalah pandangan Islam dengan teknologi. Apalagi terdapat kenyataan bahwa teknologi adalah ciri menonjol zaman modern ini, sehingga asosiasi kita setiap kali mendengar perkataan "teknologi" ialah dengan zaman mutakhir itu.

Tetapi sebenarnya teknologi tidaklah muncul hanya di zaman sekarang. Meskipun ia memainkan peran sentral dalam zaman modern, namun teknologi telah ada sejak peradaban manusia (atau sejak "Zaman Sejarah"), terutama sejak tumbuhnya masyarakat kota pada bangsa Sumeria sekitar 5000 tahun yang lalu. Karena itu Hodgson, misalnya, menyatakan kemustahilan memandang zaman modern sebagai suatu kesatuan terpisah. "*It had not been isolated even in its origins, since it presupposed the wider historical complex of which the Occident formed a part*…."[702] (Ia tidak dapat diisolasi bahkan dalam asal-usulnya, karena ia mensyaratkan adanya jaringan sejarah yang lebih luas, yang Barat membentuk suatu bagian).

Sebagai bagian dari peradaban umat manusia secara keseluruhan, teknologi dapat ditelusuri unsur-unsurnya yang berasal dari berbagai bangsa dan masa. Berkenaan dengan unsur-unsurnya yang berasal dari bangsa-bangsa Muslim, seperti telah disinggung di atas, dapat disebut beberapa fakta seperti penggunaan kata-kata pinjaman dari bahasa Arab dalam teknologi kimia modern semisal kata-kata Inggris *alambique*, *alchemy*, *alcohol*, *azimuth*, *elixir*, *henna*, *nadir*, *saffron*, dan lain-lain. Telah diketahui bahwa kontak-kontak orang-orang Barat dengan dunia Timur melalui berbagai saluran telah membawa ilmu pengetahuan dan teknologi Islam khususnya, dan Timur umumnya, ke Eropa. Dunia Barat saat itu masih

---

[702]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jil. 3, hh. 200-1.

sedemikian terbelakangnya dibanding dengan Dunia Timur, sehingga hampir apa pun yang dibawa dari Timur merupakan sentuhan kemajuan bagi Barat. Memang pembicaraan tentang teknologi modern sekarang ini cenderung bersifat Eropa-Barat-sentris, sehingga tidak jarang terkesan kesengajaan, paling tidak keseganan, untuk dengan jelas mengakui kontribusi bangsa-bangsa Timur. Meskipun begitu masih didapatkan singgungan sepintas lalu ke arah pengakuan itu, seperti antara lain kutipan ini:

> Kerajaan Bizantium juga berperan meneruskan teknologi dari Timur Dekat Islam dan Timur Jauh ke Eropa Barat. Rute lain yang melaluinya teknologi sampai ke Barat ialah Spanyol Muslim. Perdagangan dengan Dunia Islam dan dengan Bizantium mengakibatkan kontak-kontak dengan India dan Cina, yang di sana teknologi umumnya lebih maju daripada di Barat. Maka banyak proses dan alat penting, seperti mesin pembuatan kain sutra, pengecoran besi, mesiu, kertas dan berbagai proses pencetakan, dan tali-temali haluan dan buritan untuk kapal-kapal layar boleh jadi telah diteruskan ke Barat….[703]

Kaum Muslim zaman klasik, pra modern, menyadari benar keunggulan mereka dalam hal ilmu-pengetahuan dan teknologi atas bangsa-bangsa lain. Ibn Taymîyah, misalnya, secara ringkas memberi gambaran demikian:

> Kaum Muslim mengembangkan berbagai ilmu-pengetahuan, baik yang bersifat kenabian (agama) maupun rasional, yang juga pernah dikembangkan oleh umat-umat sebelumnya. Tapi mereka, orang-orang Muslim itu, memiliki keunggulan dengan ilmu-pengetahuan yang tidak dipunyai oleh umat-umat yang lain. Ilmu-pengetahuan rasional dari umat-umat lain yang sampai ke tangan orang-orang Muslim kemudian dikembangkan, baik pengungkapan maupun isinya, sehingga menjadi lebih baik daripada yang ada pada umat-umat lain itu, kemudian dibersihkan dari patokan-patokan yang palsu, dan ditambahkan kepadanya unsur kebenaran sehingga orang-orang Muslim itu menjadi lebih unggul daripada orang-orang lain.[704]

Karena itu kiranya menjadi jelas bahwa sebagai anggota masyarakat universal, umat Islam dan peradabannya secara historis punya saham yang cukup penting dalam pengembangan teknologi. Kenyataan ini dapat dibuat

---

[703]The Byzantine world also served to transmit the technology of the Islamic Near East and that of the Far East to Western Europe. Another route by which technology came to the West was Muslim Spain. Trade with Muslim world and with Byzantium brought contacts with India and Cina, where technology was generally more advanced than in the West. Thus many important processes and devices, such as silk-working machinery, iron casting, gun powder, paper and various printing processes, and the fore-and-aft rig for sailing ships may have been transmitted to the West.... (Britannica, s.v. "Technology").

[704]Ibn Taymîyah, *Al-Jawâb al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> li-man Baddala Dîn al-Masî<u>h</u>*, 4 jilid, (Mathâbi' al-Majd al-Tijârîyah, t.t), jil. 2, h. 4.

bahan pertimbangan bagi sikap yang tepat orang-orang Muslim terhadap teknologi pada umumnya, dan teknologi modern pada khususnya.

Pertimbangan Akhlaq Islam dalam Masalah Pilihan Teknologi

Telah dikatakan di muka tentang adanya unsur kesejatian dan kebenaran dalam pandangan kritis banyak orang terhadap kehadiran teknologi modern dan akibat-akibatnya. Mereka memperingatkan bahwa di samping manfaatnya yang tidak diragukan dalam meningkatkan kemakmuran umat manusia, teknologi modern juga mengandung unsur-unsur yang dapat membahayakan harkat dan martabat manusia, serta merusak keseimbangan lingkungan hidupnya. Beberapa jargon sosial-politik seperti "alienasi", "dehumanisasi", "konsumerisme", dan lain-lain–sebagaimana terutama banyak digunakan kalangan kaum Marxis–merupakan ungkapan tentang bagaimana teknologi modern merusak keseimbangan ekologis.

Hal itu telah mendorong tumbuhnya berbagai gerakan lingkungan (*environmentalism*), salah satunya yang kegiatannya sering memenuhi media massa ialah Green Peace yang sangat militan. Sikap mempertanyakan kembali hubung-an manusia dengan tekno-logi selalu dipelopori oleh individu-individu dari masyarakat-masyarakat berteknologi maju sendiri, atau oleh mereka dari yang terkebelakang tapi mempunyai pengalaman perorangan tentang berkehidupan modern dan mempunyai akses kepada kalangan yang mempertanyakannya. Jadi tidak semua reaksi negatif terhadap kehadiran teknologi itu dapat direduksi hanya sebagai daya "*inertia*" pada insting primitif manusia untuk bertahan hidup dan menolak hal-hal yang belum dikenalnya saja. Sebagian dari reaksi negatif itu, terutama akhir-akhir ini, adalah justru hasil pengamatan dan renungan orang-orang modern sendiri, jadi memiliki otentisitas dan kesejatian yang patut sekali diperhatikan.

Dari sudut pandangan tertentu, perkembangan dan kemajuan teknologi modern adalah kelanjutan logis sejarah umat manusia sendiri. Disebabkan bebe-rapa faktor tertentu yang sampai sekarang masih menjadi bahan pembahasan para ahli, teknologi mo-dern muncul dari Eropa Barat Laut, dalam hal ini Inggris (Revolusi Industri), sehingga zaman modern pun dimulai dari sana. Ini cukup menarik, karena sejauh itu Eropa Barat Laut dan khususnya Inggris dari tinjauan mondial klasik, baik geografis maupun kultural, dapat dikatakan sebagai daerah pinggiran. Sebab dalam tinjauan mondial klasik itu, "pusat" dunia berperadaban yang dalam bahasa Yunani dinamakan "Oikoumene" (dalam bahasa Arab disebut "*al-Ma'mûrah*"–daerah berpenghuni banyak dan berperadab-an) itu berpusat pada kawasan "Timur Dekat" (daerah peradaban

Irano-Semitik) dan meliputi kawasan-kawasan peradaban besar Yunani-Romawi di sebelah barat dan India dan Cina di sebelah timur.

Dilihat dari konteks tersebut, lahirnya zaman modern dari Eropa Barat Laut itu merupakan suatu anomali. Menurut "normanya", zaman modern akan lebih "logis" bila muncul dari salah satu kawasan Oikoumene, sebagaimana peradaban itu sendiri—yaitu fase perkembangan kehidupan sosial manusia yang membawanya kepada fajar sejarah—muncul dan dimulai dari Sumeria di lembah Mesopotamia (Irak sekarang). Karena itu ada hipotesa bahwa zaman modern, sebagai kelanjutan logis peradaban manusia, kalaupun tidak muncul di Eropa Laut sebagaimana telah terjadi, tentu akan muncul dari daerah lain dalam kawasan *al-Ma'mûrah*.

> Berdasarkan pandangan itu, zaman modern dengan teknologinya adalah suatu "keharusan sejarah" yang tak terhindarkan. Tetapi apakah segi-segi negatifnya juga tak terhindarkan? Inilah persoalan yang amat mengganggu. Di satu pihak, sering dikemu-kakan pandangan bahwa teknologi, khususnya teknologi modern, mempunyai dinamika internalnya sendiri, sehingga hukum-hukum perkembangannya tidak semuanya tunduk kepada kemauan manusia. Kita dapat menamakan pandangan ini sebagai sebuah determinisme teknologis. Karena teknologi merupakan suatu aspek per-adaban manusia, maka deter-minisme teknologis tersebut dapat menyatu dengan determinisme sosial. Yaitu pandangan bahwa perkembangan sosial, seperti banyak dianut oleh kaum Marxis dan penganut teori-teori struktural, terjadi menurut garis kepastian mengikuti struktur yang tersedia. Maka sebuah negara yang memiliki alat destruksi maksimal seperti bom nuklir, misalnya, akan sangat tergoda atau terdorong secara deterministik untuk menggu-nakan alat itu dan tidak menggunakan alat lain dengan daya perusak yang lebih kecil.

Secara karikatural, jika seseorang memiliki pisau dan pistol, maka ia cenderung lebih memilih menggunakan pistol dengan daya destruksi yang lebih besar daripada menggunakan pisau. Jelas sekali kaitan kenyataan ini dengan apa yang dimaksud dalam ungkapan terkenal, "*Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*" (kekuasaan cenderung untuk curang, dan kekuasaan yang mutlak akan curang secara mutlak). Maka dalam gabungannya dengan determinisme teknologis tersebut, determinisme sosial ini dapat menjerumus-kan umat manusia kepada suatu malapetaka yang tak terperikan, sebuah

"*armagedon*" atau pertempuran besar amat menentukan antara kemanusiaan dan nafsu namun dengan kemenangan pasti pihak nafsu. Barangkali itulah Kiamat sebagaimana menjadi bagian kepercayaan eskatologis agama-agama.

Perkiraan pesimistis serupa itu tidaklah jatuh dari awang-awang. Mengingat penilaian kritis terhadap teknologi modern lahir dari pengamatan dan perenungan orang-orang modern sendiri. Beberapa kejadian dan peristiwa menunjukkan bahwa sementara teknologi modern memberi umat manusia kemungkinan besar memperoleh peningkatan hidup material yang luar biasa, namun tidaklah berarti ia juga sekaligus menyediakan sarana bagi peningkatan kualitas kemanusiaan. Bahwa biarpun manusia itu modern namun tetap "primitif" dalam nilai-nilai kemanusiaan dan "buas" dalam tingkah lakunya, bisa dilihat buktinya pada munculnya Naziisme Jerman dan dijatuhkannya bom atom oleh Amerika pada kota-kota padat penduduk, Hiroshima dan Nagasaki, di Jepang pada akhir Perang Dunia II.

> Tentang Jerman dengan Naziismenya, bagaimana mungkin kita memahami sebuah negara dan bangsa yang sedemikian majunya dalam ilmu-pengetahuan dan teknologi (saat itu sudah terma-suk yang paling maju di dunia), serta dalam falsafah dan pemikiran keagamaan (Reformasi Kristen), bahkan juga dalam seni dan bu-daya (musik Barat klasik kebanyakan "*made in Germany*") dapat ter-jerumus ke dalam jurang kebiadaban Hitlerisme jika bukan karena manusia, meskipun "modern" dalam bidang-bidang ilmu-pengetahuan dan teknologi, masih tetap mengidap kemungkinan menja-di biadab seperti pada fase primitif perkembangan kehidupan sosial-budayanya?

Penghargaan dapat diberikan kepada para pemimpin Amerika Serikat pada saat itu yang merasa tergugah oleh kebiadaban kaum Nazi Jerman dan kemudi-an menyingsingkan lengan baju untuk ikut menghancurkannya. Dan penghargaan yang sama dapat dibe-rikan juga berkenaan dengan sikap Amerika terhadap kebiadaban Jepang yang secara licik menyerang Pearl Harbor dan menindas bangsa-bangsa tetangganya di Asia Timur dengan kekejaman yang tiada taranya. Namun tetap menjadi pertanyaan kritis bahwa para pemimpin Amerika saat itu, seperti dikatakan Marshall Hodgson, tidak sanggup melihat betapa *immoral* dan biadabnya menjatuhkan bom atom yang selain mempunyai daya merusak yang dahsyat, juga merusak dan membunuh benar-benar tanpa pandang bulu ataupun pilih-pilih sama sekali itu. Dan Amerika melakukan hal itu bukannya hanya satu kali, tetapi dua kali! Dan bukannya di atas hutan, sawah-ladang, atau pedesaan yang jarang penduduk, tetapi di atas kota-kota padat penduduk dan bangunan. Kata Hodgson:

hhhhhhhhhhhhhhhhhhhh

Pada akhir perang (dunia), tiadanya tanggung jawab moral menyebar. Orang-orang Amerika telah lama menunjukkan tingkat sensitivitas moral yang luar biasa pada panggung internasional. Tetapi mereka memaksakan tuntutan yang penuh kesombongan kepada Jepang untuk menyerah tanpa syarat dan tidak dengan cadangan-cadangan penyelamatan muka (orang Jepang), biarpun orang-orang Amerika, yang telah terguncang oleh kebrutalan Nazi, juga tidak malu-malu memamerkan bom atom mereka yang berdaya bunuh massal bukannya di atas kawasan-kawasan terbuka melainkan di atas kota-kota besar (Hiroshima dan Nagasaki) dan bukannya cukup satu kali melainkan dua kali hanya dalam beberapa hari: Schrecklichkeit (kengerian, teror) pada tingkat mekanisasi (teknologi) baru, dengan membuang berbagai pembatasan berdasarkan perasaan yang bahkan dikenakan pada bangsa Mongol pengikut Jengis Khan (yang terkenal brutal dan biadab) melalui campur tangan pribadi (oleh pimpinan perang).[705]

Dengan ungkapannya itu, Hodgson hendak menyatakan, kalau seandainya Amerika melakukan pengeboman nuklir itu cukup hanya satu kali saja dan hanya di daerah jarang penduduk, amat mungkin penilaian etis dan moral penggunaan alat perusak hasil teknologi modern itu akan sangat lain dan tentu menjadi lebih mudah bagi rasa kemanusiaan. Sebab jika masalahnya ialah "memberi pelajaran" dan "peringatan" kepada para pemimpin Jepang atau "menakut-nakuti" mereka agar segera menyerah tanpa syarat (sebagaimana hal itu sering dikemukakan para pemimpin Amerika sebagai rasionalisasi dan pembenaran tindakan mereka tersebut), maka sesungguhnya tujuan itu akan tercapai dengan menjatuhkan bom nuklir itu di suatu daratan Jepang yang bahkan tanpa penduduk sama sekali. Maka berdasarkan hal itu semua tidak heran bila Hakim Dunia, Jens Evenson, mencalonkan penjatuhan bom atom oleh Amerika atas Hiroshima dan Nagasaki itu sebagai kejahatan terbesar yang tiada taranya sepanjang sejarah umat manusia.[706]

Tetapi segi negatif teknologi modern, setidaknya menurut mereka yang kritis kepadanya, tidak terbatas kepada peristiwa spektakuler seperti penggunaan bom atom. Teknologi modern dengan sendirinya menghasilkan tatanan sosial, dengan pranata dan pelembagaannya, yang juga "teknikalistik" dan "modern"

---

[705]By the end of the war, the moral irresponsibility was spreading. The Americans had long shown an unusual degree of moral sensitivity on the international scene. But to inforce on Japan their prideful demand for unconditional surrender without face-saving reservations, even the Americans, who were shocked by Nazi brutality, were not ashamed to demonstrate their mass-murdering atomic bomb not on open areas but on major cities, not once but twice within a few days: Schrecklichkeit on a new mechanized level, dispensing with the sentimental limitations imposed even among Chingiz Khân's Mongols by personal involvement. (Hodgson, jil. 3, h. 414).

[706]Lihat harian *Kompas*, Jakarta, 17 April 1989, (halaman 7, rubrik "Kilasan Kawat Sedunia").

("mo-dern" dalam arti baru dengan implikasi terputus, jika bukan menyimpang, dari pola yang lazim pada masyarakat manusia selama ribuan tahun). Dalam masyarakat serupa itulah timbul sinyalemen bahwa teknologi modern mengakibatkan alienasi, yaitu keadaan seseorang yang "terasing" dari dirinya sendiri dan nilai kepribadiannya, karena ia menjadi tawanan sistem yang melingkarinya dan di mana ia hidup, tanpa ia sendiri berdaya berbuat sesuatu apa pun. Ini pun merupakan suatu pandangan pesimistis mengenai "kemajuan" dan "modernitas" dan, seperti pandangan pesimistis lain di atas, ini pun mempunyai alasan-alasannya sendiri untuk timbul. Salah satu gambaran paling baik tentang "alienasi" ini dapat dikutip dari Erich Fromm:

> Alienasi sebagaimana kita temukan dalam masyarakat modern adalah hampir total; ia meliputi hubungan manusia dengan pekerjaannya, dengan benda-benda yang ia konsumsi, dengan negara, dengan sesama manusia, dan dengan dirinya sendiri. Manusia telah menciptakan suatu dunia benda-benda buatan manusia yang tidak pernah ada sebelumnya. Ia telah membangun suatu mesin sosial yang kompleks untuk mengatur mesin teknik yang didirikannya. Namun semua kreasi itu berada di samping manusia. Manusia tidak merasa dirinya sebagai pencipta dan pusat, melainkan sebagai budak suatu Golem (semacam berhala Yahudi), yang dibangun oleh tangannya sendiri. Semakin kuat dan gigantik kekuatan yang ia lepaskan, semakin ia merasa tak berdaya sebagai seorang manusia. Dia menghadapkan dirinya dengan kekuatan-kekuatannya sendiri yang terkandung dalam benda-benda yang telah ia ciptakan, terasing dari dirinya sendiri. Ia dimiliki oleh kreasinya sendiri, dan telah kehilangan pemilikan atas dirinya. Ia telah membangun sebuah patung anak sapi emas, dan berkata, "inilah semua tuhan-tuhanmu yang telah membawamu keluar dari Mesir."[707]

Dari semua penjelasan di atas, dan di tengah kontroversi antara strukturalisme dan kemauan pribadi, nyata sekali bahwa di samping adanya semacam determinisme teknologis, faktor "*the man behind the gun*" ikut memegang peran amat menentukan dalam menjadikan teknologi bermanfaat atau bermudarat.

[707]Alienation as we find in modern society is almost total; it pervades the relationship of man to his work, to the things he consumes, to the state, to his fellow man, and to himself. Man has created a world of man-made things as it never existed before. He has constructed a complicated social machine to administer the technical machine he built. Yet this whole creation of his stands over and above him. He does feel himself as a creator and center, but as a servant of a Golem, which his hands have built. The more powerful and gigantic the forces are which he unleashes, the more powerless he feels himself as a human being. He confronts himself with his own forces embodied in things he has created, alienated from himself. He is own by his own creation, and has lost ownership of himself. He has built a golden calf, and says, "these are your gods who have brought you out of Egypt." (Erich Fromm, *The Sane Society* [New York: Holt, Reinehart and Winston, 1964], hh. 124-5).

Dan siapa "*the man*" itu jika bukan hakikat yang diwujudkan melalui amal-perbuatan yang dilakukan berdasarkan dorongan batinnya? Menurut keimanan al-Qur'ân, hakikat wujud (*mode of existence*) manusia ialah amal (praksis)-nya, dan bahwa nilai amalnya itu ditentukan oleh kualitas niat atau motivasi batinnya. Karena itu, tujuan pertama ajaran agama ditujukan kepada penanaman iman dalam batin masing-masing orang, dengan tuntutan bahwa iman itu menyatakan dirinya secara konkret dalam amal perbuatan yang bermoral. Iman yang mendalam, tulus dan bersifat pribadi (*personal*) itu mendasari komitmen orang bersangkutan dalam amal perbuatannya, kemudian amal perbuatan itu sendiri diwujudkan dalam konteks hubungan antarpribadi anggota masyarakat, jadi bersifat sosial dan berwatak kemanusiaan. Dua sisi pandangan hidup ini dilambangkan dalam salat: *takbîrat al-ihrâm*, yaitu takbir pembukaan, melambangkan hubungan personal seseorang dengan Tuhan, dan *taslîm* atau ucapan salam yang mengakhiri salat itu melambangkan hubungan berdasarkan kemauan baik (harapan sama-sama sejahtera dan bahagia) orang tersebut dengan masyarakat sekitarnya.

Namun tidaklah berarti dengan mengatakan begitu persoalan telah terselesaikan semua. Masih tetap ada pertanyaan, yaitu "iman" yang bagaimana yang dapat menyelamatkan manusia itu? Jawabnya tentu ialah iman yang murni kepada Tuhan Yang Maha-esa, yaitu *tawhîd*. Dan sampai di sini pun masih tersisa pertanyaan, "*tawhîd*" yang mana? Mengingat yang mengaku ber-*tawhîd* sedemi-kian banyaknya, tanpa seorang pun dari mereka menerima tuduhan bahwa ia sebenarnya tidak ber-*tawhîd*. Ini berarti kita masih tetap harus memeriksa pengertian kita tentang *tawhîd* itu dan terus menerus berusaha keras (*mujâhadah*) menangkap makna pesan sebenarnya Kitab Suci mengenai hal itu.

Berkenaan dengan masalah ini, cukup menarik peringatan Erich Fromm tentang apa sebenarnya monoteisme, tentu seperti ia pahami sebagai seorang psikoanalis terkemuka:

> Para nabi monoteisme tidaklah mengutuk agama-agama kafir sebagai musyrik terutama karena mereka menyembah banyak tuhan sebagai ganti Tuhan Yang Esa. Perbedaan esensial antara monoteisme dan politeisme tidak berupa jumlah tuhan, tetapi terletak dalam kenyataan keterasingan diri. Orang menggunakan energinya, kemampuan artistik-nya untuk membangun suatu berhala, dan kemudian ia menyembah berhala itu, yang tidak lain adalah hasil usaha kemanusiaannya sendiri. Daya hidup-nya telah melayang ke suatu "benda", dan benda itu, karena telah menjadi berhala, tidak dihayati sebagai suatu hasil usaha produktifnya sendiri, melainkan sebagai sesuatu yang terlepas dari dirinya, mengalahkan dan melawan dirinya, yang ia sembah dan yang kepadanya ia

menyerah…. Kaum musyrik membungkuk kepada hasil karya tangan mereka sendiri. Berhala mewakili daya-hidupnya dalam suatu bentuk yang mengalami alienasi.[708]

Tidak semua yang dikatakan Fromm itu sejalan dengan keimanan dalam Islam. Kemahaesaan Tuhan dalam Islam mutlak tidak boleh ditawar sedikit pun juga. Tapi justru karena itu peringatan Fromm tentang adanya kemungkinan jatuhnya manusia ke dalam bentuk modern syirik harus sungguh-sungguh kita camkan, yaitu jika seseorang, sadar atau tidak, dikalahkan atau "menyembah" apa pun dari hasil kerjanya sendiri, seperti yang gejalanya justru banyak ditunjukkan oleh gaya hidup banyak orang "modern."

Dari situ juga dapat dilihat, betapa *tawhîd* atau monoteisme pada intinya harus menghasilkan keadaan pribadi yang terbebas (*liberated*), karena ia memiliki dirinya sendiri sebagai akibat sikapnya yang tunduk-patuh (makna generik "*islâm*") kepada Dzat atau Wujud yang bukan "sesuatu" dan tak terjangkau oleh siapa pun sebagaimana dimaksudkan dalam Kitab Suci (yaitu surat al-Kâfirûn dan al-Ikhlâsh).

Maka ringkasnya, menghadapi masalah teknologi dan kemungkinan ber-bagai ekses negatifnya, sama halnya dengan menghadapi masalah hidup mana pun, kita harus beriman, beramal saleh dan saling mengingatkan sesama kita tentang apa yang benar, dan agar kita tabah menghadapi hidup yang tak kan lepas dari problema ini seperti diajarkan dalam Kitab Suci surat al-'Ashr. Dan di sini, dalam kaitannya dengan hal-hal yang telah dibahas di atas, sekedar sebagai bahan perbandingan tidak ada salahnya kita mengutip lagi Hodgson, seorang "orang lain" tapi betul-betul "modern" yang lahir, dibesarkan, dan mati di negeri "modern," Amerika:

---

[708]The prophets of monotheism did not denounce heathen religions as idolatrous primarily because they worshipped several gods instead of one. The essential difference between monotheism and polytheism is not one of the number of gods, but lies in the fact of self-alienation. Man spends his energy, his artistic capacities on building an idol, and then he worships this idol, which is nothing but the result of his own human effort. His life forces have flown into a 'thing', and this thing, having become an idol, is not experienced as a result of his own productive effort, but as something apart from himself, over and against him, which he worships and to which he submits…. Idolatrous man bows down to the work of his own hands. The idol represents his own life-force in an alienated form. (Ibid., hh. 121-2).

IIIIIIIIIIIIIIIIII

> Orang-orang modern boleh benar-benar diberi pelajaran untuk tetap ingat bahwa betapapun halus dan beradab nampaknya kita ini, namun tetap ada hawa nafsu yang kasar dan jahat pada ambang pintu jiwa kita (sebagaimana Hitler telah memperlihatkan kepada kita) dan kita tidaklah sama sekali sedemikian berbeda dari bahkan generasi-generasi masa lampau yang nampak paling kasar; kita harus terus-menerus siap-sedia untuk meninjau kembali amalan kita dalam cahaya penilaian al-Qur'ân.[709]

Sebagai kesimpulan, teknologi modern adalah suatu keharusan, dan kita memerlukannya untuk meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan kita melalui pemberantasan kemiskinan nasi-onal yang harus dilanjutkan dengan pelaksanaan cita-cita keadilan sosial. Tetapi, pada waktu yang sama, kita tidak dapat menutup mata dari kenyataan bahwa teknologi modern, berdasarkan pengalaman bangsa-bangsa lain yang telah terlebih dahulu memilikinya, justru dapat berkarakter "kontra produktif", yaitu menghapuskan harkat dan martabat kemanusiaan itu sendiri. Karena watak teknologi modern selalu berdampak mondial, meliputi seluruh dunia dan mencakup sekalian umat manusia, akibat buruknya di suatu tempat akan juga dirasakan dan ditanggung oleh tempat-tempat lain di seluruh muka bumi sebagaimana hal itu telah terbukti dengan nyata. Oleh karena itu, kita tidak mungkin begitu saja mele-paskan diri dari tanggung jawab ikut berusaha mengatasi memikirkan dan memahami masalahnya, betapapun kita sendiri sebenarnya secara teknologis masih terbelakang. Apalagi iman kita menga-jarkan tentang kesatuan umat manusia.
Berdasarkan hal itu semua, kita tidak lain harus kembali kepada al-Qur'ân yang menyeru manusia:

وأنيبوا إلى ربّكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثمّ لا تنصرون. واتّبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربّكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون

(الزمر/39:54-55)

> Dan kembalilah kamu sekalian kepada Tuhanmu serta berserah-dirilah kamu semua kepada-Nya sebelum datang kepada kamu azab, lalu kamu tidak tertolong lagi. Dan ikutilah sebaik-baik apa yang diturunkan kepada kamu sekalian dari Tuhanmu sebelum datang kepada kamu azab secara tiba-tiba, dan kamu tidak menyadari.[710]

---

[709]Moderns may well be taught to bear in mind that however polished and civilized we may seem to be, there is raw and mean passion at the threshold of our minds (as Hitler has shown us) and we are not ultimately so very different from even the seemingly crudest of past generations; we must stand continuously ready to reassess our practice in the light of the Qur'ânic judgment. (Hodgson, jil. 3, h. 439).

[710]Q., s. al-Zumar/39:54-55.

mmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmm

MASALAH TEKNOLOGI DAN KEMUNGKINAN PERTIMBANGAN KEIMANAN ISLAM DALAM IKUT-SERTA MENGATASI EKSES NEGATIF PENGGUNAANNYA

KONON, ketika Raja Faisal yang bijaksana dan berpikiran maju dari Kerajaan Arab Saudi mulai memperkenalkan radio kepada masyarakat negerinya, ia mendapat reaksi keras yang tidak disangka-sangka dari para pemimpin agama atau *'ulamâ'*. Mereka ini tidak saja menolak kehadiran alat komunikasi modern itu, tetapi malah memandangnya sebagai barang tiruan setan. Mungkin karena bagi mereka sebuah benda mati tidak akan dapat memproduksi suara kecuali jika ada ruh di dalamnya, maka mereka menganggap adanya setan dalam benda tersebut. Karena itu, konon lagi, ketika Raja Faisal memerintahkan untuk menyiarkan pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'ân melalui radio itu, para *'ulamâ'* mulai menunjukkan tanggapan positif. Mereka mulai berpikir, sebuah benda yang dapat memproduksi suara-suara dari Kitab Suci adalah mustahil buatan setan. Sebab, bukankah setan akan lari mendengar *ta'âwudz* (bacaan: أعوذ بالله ....) dan tidak mungkin menyiarkan *Kalâm* Ilâhî yang suci?

Bandingkanlah cerita itu dengan cerita lain yang mirip, yang dialami oleh orang-orang Eropa ketika mereka pertama kali berkenalan dengan beberapa segi peradaban Islam. Misalnya, sikap mereka terhadap benda yang kini dianggap lumrah saja, yaitu kopi. Barangkali karena minuman dan industri kopi dirintis dan dikembangkan oleh orang-orang Arab (perkataan "kopi", "coffee" "ca-fé", "Kaffee" berasal dari "*qahwah*" dalam babasa Arab) dan banyak digunakan oleh kaum Sufi agar betah berdzikir, maka ada masa-masa ketika minuman "berkhasiat" itu oleh para pemimpin agama (Kristen) Eropa dicap sebagai buatan setan. Sikap ini tidak begitu mengherankan, mengingat betapa benci dan takutnya orang-orang Eropa saat itu kepada bangsa-bangsa Muslim yang telah menaklukkan mereka di banyak tempat (semenanjung Siberia di Barat dan Balkan di Timur). Tetapi ketika mereka mendapatkan bahwa kopi

tidak punya urusan dengan makhluk jahat mana pun, dan setelah sebagian mereka mulai belajar meneguknya, mereka beralih kepada pandangan serba takhayul (*superstitious*) mengenai minuman dari Arab itu.

Sebuah contoh yang tidak kurang *bizarre*-nya dibanding dengan sikap *'ulamâ'* Arabia terhadap radio itu ialah kepercayaan Ra-ja Gustav III dari Swedia pada paruh kedua abad ke-18 bahwa kopi adalah racun yang mematikan, yang dapat digunakan untuk melaksanakan hukuman mati atas seorang pembunuh. Sebuah kutipan tentang hal itu terbaca demikian:

> Raja Gustav III dari Swedia berkeyakinan kopi adalah racun. Untuk membuktikan teorinya, ia menghukum seorang pembunuh agar minum kopi setiap hari sampai mati. Untuk membuat perbandingan, seorang pembunuh lain diampuni dengan syarat ia minum teh setiap hari. Dua orang dokter ditunjuk untuk mengawasi eksperimen itu dan melihat siapa yang mati terlebih dahulu. Ternyata dokter-dokter itulah yang lebih dahulu mati. Kemudian Raja sendiri terbunuh pada tahun 1792. Akhir-nya, selang bertahun-tahun, salah seorang penjahat tersebut pun mati pada umur 83. Dia adalah yang minum teh (bukan yang minum kopi).[711]

Kopi memang bukan barang teknologi seperti radio. Namun kedua-duanya memiliki segi persamaan, yaitu merupakan barang baru bagi masyarakat-masya-rakat terkait. Dan cerita di atas memang sangat anekdotal. Tapi cerita itu juga merupakan karikatur yang baik tentang suatu kenyataan umum sekali pada umat manu-sia. Yaitu, disebabkan adanya semacam daya "*inertia*" pada psikologi manusia, maka masyarakat manusia cenderung menolak apa saja yang baru, yang belum dikenal. Barangkali merupakan bagian dari insting untuk bertahan hidup (*survival*), sikap manusia menolak sesuatu hal atau benda yang belum dikenal itu berakar dalam kekuatiran kalau-kalau hal atau benda itu dapat menjadi sumber ancaman baginya, atau dikuatirkan ia tidak bisa menguasainya.

Dalam suatu perenungan kembali, tidak mustahil reaksi kita sekarang ini terhadap teknologi dan masalah-masalahnya mempunyai hakikat yang sama dengan reaksi *'ulamâ'* Arab Saudi terhadap radio dan Raja Gustav III terhadap kopi. Dikatakan dalam pepatah Arab, "الناس أعدآء ما جهلوا"–Manusia adalah musuh apa saja yang tidak dipahaminya. Sebagaimana reaksi instigtif untuk menolak di zaman modern sekarang tidak hanya terbatas kepada radio atau sesuatu tertentu lainnya, di zaman Pertengahan dahulu itu pun reaksi menolak terhadap segi-segi

[711]Gustav III of Sweden believed that coffee was poison. To prove his theory, he sentenced a murderer to drink coffee every day until he died. To provide comparison, another murderer was pardoned on condition that he drink tea every day. Two doctors were appointed to supervise the experiment and see who died first. The doctors were the first to die. Then the King was murdered in 1792. Finally, after many years, one of the criminals died—at the age of 83. He was the tea drinker. (Reader's Digest, editors, *Strange Stories, Amazing Facts* (Pleasantville, N.Y.: Reader's Digests Assoc., 1980), h. 499.

peradaban yang lebih maju (Islam) tidak hanya terbatas kepada kopi, tapi juga kepada banyak sesuatu yang lain seperti gula, mesiu, kertas, angka Arab (yaitu angka umum yang kini paling banyak digunakan seluruh dunia), sampai handuk dan kebiasaan mandi, dan seterusnya.

Penuturan anekdot-anekdot di atas itu bukanlah dimaksudkan untuk meremehkan problem pilihan bagi kita sekarang ini. Telah diisyaratkan bahwa hal-hal di atas itu, sebagai bahan perban-dingan, menunjukkan adanya kemungkinan bahwa yang sedang kita alami sekarang ini adalah tidak unik, dan bisa merupakan ulangan hal yang sama di tempat lain atau di zaman lain.

Sementara itu, jelas terkandung beberapa kesejatian dalam peringatan banyak ahli bahwa teknologi modern dan pilihan-pilihannya mengandung masalah yang tidak boleh dipandang enteng.

Teknologi dalam Peradaban Islam Klasik

Dapat dipastikan adanya mereka yang skeptis, dan itu beralasan, berkenaan dengan masalah pandangan Islam dengan teknologi. Apalagi terdapat kenyataan bahwa teknologi adalah ciri menonjol zaman modern ini, sehingga asosiasi kita setiap kali mendengar perkataan "teknologi" ialah dengan zaman mutakhir itu.

Tetapi sebenarnya teknologi tidaklah muncul hanya di zaman sekarang. Meskipun ia memainkan peran sentral dalam zaman modern, namun teknologi telah ada sejak peradaban manusia (atau sejak "Zaman Sejarah"), terutama sejak tumbuhnya masyarakat kota pada bangsa Sumeria sekitar 5000 tahun yang lalu. Karena itu Hodgson, misalnya, menyatakan kemustahilan memandang zaman modern sebagai suatu kesatuan terpisah. "*It had not been isolated even in its origins, since it presupposed the wider historical complex of which the Occident formed a part*…."[712] (Ia tidak dapat diisolasi bahkan dalam asal-usulnya, karena ia mensyaratkan adanya jaringan sejarah yang lebih luas, yang Barat membentuk suatu bagian).

Sebagai bagian dari peradaban umat manusia secara keseluruhan, teknologi dapat ditelusuri unsur-unsurnya yang berasal dari berbagai bangsa dan masa. Berkenaan dengan unsur-unsurnya yang berasal dari bangsa-bangsa Muslim, seperti telah disinggung di atas, dapat disebut beberapa fakta seperti penggunaan kata-kata pinjaman dari bahasa Arab dalam teknologi kimia modern semisal kata-kata Inggris *alambique*, *alchemy*, *alcohol*, *azimuth*, *elixir*, *henna*, *nadir*, *saffron*, dan lain-lain. Telah diketahui bahwa kontak-kontak orang-orang Barat dengan dunia Timur melalui berbagai saluran telah membawa ilmu pengetahuan dan teknologi Islam khususnya, dan Timur umumnya, ke Eropa. Dunia Barat saat itu masih

---

[712]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jil. 3, hh. 200-1.

qqqqqqqqqqqqqqqqqqqq

sedemikian terbelakangnya dibanding dengan Dunia Timur, sehingga hampir apa pun yang dibawa dari Timur merupakan sentuhan kemajuan bagi Barat. Memang pembicaraan tentang teknologi modern sekarang ini cenderung bersifat Eropa-Barat-sentris, sehingga tidak jarang terkesan kesengajaan, paling tidak keseganan, untuk dengan jelas mengakui kontribusi bangsa-bangsa Timur. Meskipun begitu masih didapatkan singgungan sepintas lalu ke arah pengakuan itu, seperti antara lain kutipan ini:

> Kerajaan Bizantium juga berperan meneruskan teknologi dari Timur Dekat Islam dan Timur Jauh ke Eropa Barat. Rute lain yang melaluinya teknologi sampai ke Barat ialah Spanyol Muslim. Perdagangan dengan Dunia Islam dan dengan Bizantium mengakibatkan kontak-kontak dengan India dan Cina, yang di sana teknologi umumnya lebih maju daripada di Barat. Maka banyak proses dan alat penting, seperti mesin pembuatan kain sutra, pengecoran besi, mesiu, kertas dan berbagai proses pencetakan, dan tali-temali haluan dan buritan untuk kapal-kapal layar boleh jadi telah diteruskan ke Barat….[713]

Kaum Muslim zaman klasik, pra modern, menyadari benar keunggulan mereka dalam hal ilmu-pengetahuan dan teknologi atas bangsa-bangsa lain. Ibn Taymîyah, misalnya, secara ringkas memberi gambaran demikian:

> Kaum Muslim mengembangkan berbagai ilmu-pengetahuan, baik yang bersifat kenabian (agama) maupun rasional, yang juga pernah dikembangkan oleh umat-umat sebelumnya. Tapi mereka, orang-orang Muslim itu, memiliki keunggulan dengan ilmu-pengetahuan yang tidak dipunyai oleh umat-umat yang lain. Ilmu-pengetahuan rasional dari umat-umat lain yang sampai ke tangan orang-orang Muslim kemudian dikembangkan, baik pengungkapan maupun isinya, sehingga menjadi lebih baik daripada yang ada pada umat-umat lain itu, kemudian dibersihkan dari patokan-patokan yang palsu, dan ditambahkan kepadanya unsur kebenaran sehingga orang-orang Muslim itu menjadi lebih unggul daripada orang-orang lain.[714]

Karena itu kiranya menjadi jelas bahwa sebagai anggota masyarakat universal, umat Islam dan peradabannya secara historis punya saham yang cukup penting dalam pengembangan teknologi. Kenyataan ini dapat dibuat

---

[713]The Byzantine world also served to transmit the technology of the Islamic Near East and that of the Far East to Western Europe. Another route by which technology came to the West was Muslim Spain. Trade with Muslim world and with Byzantium brought contacts with India and Cina, where technology was generally more advanced than in the West. Thus many important processes and devices, such as silk-working machinery, iron casting, gun powder, paper and various printing processes, and the fore-and-aft rig for sailing ships may have been transmitted to the West.... (Britannica, s.v. "Technology").

[714]Ibn Taymîyah, *Al-Jawâb al-Shaḫîḫ li-man Baddala Dîn al-Masîḫ*, 4 jilid, (Mathâbi' al-Majd al-Tijârîyah, t.t), jil. 2, h. 4.

bahan pertimbangan bagi sikap yang tepat orang-orang Muslim terhadap teknologi pada umumnya, dan teknologi modern pada khususnya.

Pertimbangan Akhlaq Islam dalam Masalah Pilihan Teknologi

Telah dikatakan di muka tentang adanya unsur kesejatian dan kebenaran dalam pandangan kritis banyak orang terhadap kehadiran teknologi modern dan akibat-akibatnya. Mereka memperingatkan bahwa di samping manfaatnya yang tidak diragukan dalam meningkatkan kemakmuran umat manusia, teknologi modern juga mengandung unsur-unsur yang dapat membahayakan harkat dan martabat manusia, serta merusak keseimbangan lingkungan hidupnya. Beberapa jargon sosial-politik seperti "alienasi", "dehumanisasi", "konsumerisme", dan lain-lain–sebagaimana terutama banyak digunakan kalangan kaum Marxis–merupakan ungkapan tentang bagaimana teknologi modern merusak keseimbangan ekologis.

Hal itu telah mendorong tumbuhnya berbagai gerakan lingkungan (*environmentalism*), salah satunya yang kegiatannya sering memenuhi media massa ialah Green Peace yang sangat militan. Sikap mempertanyakan kembali hubung-an manusia dengan tekno-logi selalu dipelopori oleh individu-individu dari masyarakat-masyarakat berteknologi maju sendiri, atau oleh mereka dari yang terkebelakang tapi mempunyai pengalaman perorangan tentang berkehidupan modern dan mempunyai akses kepada kalangan yang mempertanyakannya. Jadi tidak semua reaksi negatif terhadap kehadiran teknologi itu dapat direduksi hanya sebagai daya "*inertia*" pada insting primitif manusia untuk bertahan hidup dan menolak hal-hal yang belum dikenalnya saja. Sebagian dari reaksi negatif itu, terutama akhir-akhir ini, adalah justru hasil pengamatan dan renungan orang-orang modern sendiri, jadi memiliki otentisitas dan kesejatian yang patut sekali diperhatikan.

Dari sudut pandangan tertentu, perkembangan dan kemajuan teknologi modern adalah kelanjutan logis sejarah umat manusia sendiri. Disebabkan bebe-rapa faktor tertentu yang sampai sekarang masih menjadi bahan pembahasan para ahli, teknologi mo-dern muncul dari Eropa Barat Laut, dalam hal ini Inggris (Revolusi Industri), sehingga zaman modern pun dimulai dari sana. Ini cukup menarik, karena sejauh itu Eropa Barat Laut dan khususnya Inggris dari tinjauan mondial klasik, baik geografis maupun kultural, dapat dikatakan sebagai daerah pinggiran. Sebab dalam tinjauan mondial klasik itu, "pusat" dunia berperadaban yang dalam bahasa Yunani dinamakan "Oikoumene" (dalam bahasa Arab disebut "*al-Ma'mûrah*"–daerah berpenghuni banyak dan berperadab-an) itu berpusat pada kawasan "Timur Dekat" (daerah peradaban

Irano-Semitik) dan meliputi kawasan-kawasan peradaban besar Yunani-Romawi di sebelah barat dan India dan Cina di sebelah timur.

Dilihat dari konteks tersebut, lahirnya zaman modern dari Eropa Barat Laut itu merupakan suatu anomali. Menurut "normanya", zaman modern akan lebih "logis" bila muncul dari salah satu kawasan Oikoumene, sebagaimana peradaban itu sendiri—yaitu fase perkembangan kehidupan sosial manusia yang membawanya kepada fajar sejarah—muncul dan dimulai dari Sumeria di lembah Mesopotamia (Irak sekarang). Karena itu ada hipotesa bahwa zaman modern, sebagai kelanjutan logis peradaban manusia, kalaupun tidak muncul di Eropa Laut sebagaimana telah terjadi, tentu akan muncul dari daerah lain dalam kawasan *al-Ma'mûrah*.

Berdasarkan pandangan itu, zaman modern dengan teknologinya adalah suatu "keharusan sejarah" yang tak terhindarkan. Tetapi apakah segi-segi negatifnya juga tak terhindarkan? Inilah persoalan yang amat mengganggu. Di satu pihak, sering dikemu-kakan pandangan bahwa teknologi, khususnya teknologi modern, mempunyai dinamika internalnya sendiri, sehingga hukum-hukum perkembangannya tidak semuanya tunduk kepada kemauan manusia. Kita dapat menamakan pandangan ini sebagai sebuah determinisme teknologis. Karena teknologi merupakan suatu aspek per-adaban manusia, maka deter-minisme teknologis tersebut dapat menyatu dengan determinisme sosial. Yaitu pandangan bahwa perkembangan sosial, seperti banyak dianut oleh kaum Marxis dan penganut teori-teori struktural, terjadi menurut garis kepastian mengikuti struktur yang tersedia. Maka sebuah negara yang memiliki alat destruksi maksimal seperti bom nuklir, misalnya, akan sangat tergoda atau terdorong secara deterministik untuk menggu-nakan alat itu dan tidak menggunakan alat lain dengan daya perusak yang lebih kecil.

Secara karikatural, jika seseorang memiliki pisau dan pistol, maka ia cenderung lebih memilih menggunakan pistol dengan daya destruksi yang lebih besar daripada menggunakan pisau. Jelas sekali kaitan kenyataan ini dengan apa yang dimaksud dalam ungkapan terkenal, "*Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*" (kekuasaan cenderung untuk curang, dan kekuasaan yang mutlak akan curang secara mutlak). Maka dalam gabungannya dengan determinisme teknologis tersebut, determinisme sosial ini dapat menjerumus-kan umat manusia kepada suatu malapetaka yang tak terperikan, sebuah

tttttttttttttttttt

"*armagedon*" atau pertempuran besar amat menentukan antara kemanusiaan dan nafsu namun dengan kemenangan pasti pihak nafsu. Barangkali itulah Kiamat sebagaimana menjadi bagian kepercayaan eskatologis agama-agama.

Perkiraan pesimistis serupa itu tidaklah jatuh dari awang-awang. Mengingat penilaian kritis terhadap teknologi modern lahir dari pengamatan dan perenungan orang-orang modern sendiri. Beberapa kejadian dan peristiwa menunjukkan bahwa sementara teknologi modern memberi umat manusia kemungkinan besar memperoleh peningkatan hidup material yang luar biasa, namun tidaklah berarti ia juga sekaligus menyediakan sarana bagi peningkatan kualitas kemanusiaan. Bahwa biarpun manusia itu modern namun tetap "primitif" dalam nilai-nilai kemanusiaan dan "buas" dalam tingkah lakunya, bisa dilihat buktinya pada munculnya Naziisme Jerman dan dijatuhkannya bom atom oleh Amerika pada kota-kota padat penduduk, Hiroshima dan Nagasaki, di Jepang pada akhir Perang Dunia II.

> Tentang Jerman dengan Naziismenya, bagaimana mungkin kita memahami sebuah negara dan bangsa yang sedemikian majunya dalam ilmu-pengetahuan dan teknologi (saat itu sudah terma-suk yang paling maju di dunia), serta dalam falsafah dan pemikiran keagamaan (Reformasi Kristen), bahkan juga dalam seni dan bu-daya (musik Barat klasik kebanyakan "*made in Germany*") dapat ter-jerumus ke dalam jurang kebiadaban Hitlerisme jika bukan karena manusia, meskipun "modern" dalam bidang-bidang ilmu-pengetahuan dan teknologi, masih tetap mengidap kemungkinan menja-di biadab seperti pada fase primitif perkembangan kehidupan sosial-budayanya?

Penghargaan dapat diberikan kepada para pemimpin Amerika Serikat pada saat itu yang merasa tergugah oleh kebiadaban kaum Nazi Jerman dan kemudian menyingsingkan lengan baju untuk ikut menghancurkannya. Dan penghargaan yang sama dapat dibe-rikan juga berkenaan dengan sikap Amerika terhadap kebiadaban Jepang yang secara licik menyerang Pearl Harbor dan menindas bangsa-bangsa tetangganya di Asia Timur dengan kekejaman yang tiada taranya. Namun tetap menjadi pertanyaan kritis bahwa para pemimpin Amerika saat itu, seperti dikatakan Marshall Hodgson, tidak sanggup melihat betapa *immoral* dan biadabnya menjatuhkan bom atom yang selain mempunyai daya merusak yang dahsyat, juga merusak dan membunuh benar-benar tanpa pandang bulu ataupun pilih-pilih sama sekali itu. Dan Amerika melakukan hal itu bukannya hanya satu kali, tetapi dua kali! Dan bukannya di atas hutan, sawah-ladang, atau pedesaan yang jarang penduduk, tetapi di atas kota-kota padat penduduk dan bangunan. Kata Hodgson:

uuuuuuuuuuuuuuuuuuuu

> Pada akhir perang (dunia), tiadanya tanggung jawab moral menyebar. Orang-orang Amerika telah lama menunjukkan tingkat sensitivitas moral yang luar biasa pada panggung internasional. Tetapi mereka memaksakan tuntutan yang penuh kesombongan kepada Jepang untuk menyerah tanpa syarat dan tidak dengan cadangan-cadangan penyelamatan muka (orang Jepang), biarpun orang-orang Amerika, yang telah terguncang oleh kebrutalan Nazi, juga tidak malu-malu memamerkan bom atom mereka yang berdaya bunuh massal bukannya di atas kawasan-kawasan terbuka melainkan di atas kota-kota besar (Hiroshima dan Nagasaki) dan bukannya cukup satu kali melainkan dua kali hanya dalam beberapa hari: Schrecklichkeit (kengerian, teror) pada tingkat mekanisasi (teknologi) baru, dengan membuang berbagai pembatasan berdasarkan perasaan yang bahkan dikenakan pada bangsa Mongol pengikut Jengis Khan (yang terkenal brutal dan biadab) melalui campur tangan pribadi (oleh pimpinan perang).[715]

Dengan ungkapannya itu, Hodgson hendak menyatakan, kalau seandainya Amerika melakukan pengeboman nuklir itu cukup hanya satu kali saja dan hanya di daerah jarang penduduk, amat mungkin penilaian etis dan moral penggunaan alat perusak hasil teknologi modern itu akan sangat lain dan tentu menjadi lebih mudah bagi rasa kemanusiaan. Sebab jika masalahnya ialah "memberi pelajaran" dan "peringatan" kepada para pemimpin Jepang atau "menakut-nakuti" mereka agar segera menyerah tanpa syarat (sebagaimana hal itu sering dikemukakan para pemimpin Amerika sebagai rasionalisasi dan pembenaran tindakan mereka tersebut), maka sesungguhnya tujuan itu akan tercapai dengan menjatuhkan bom nuklir itu di suatu daratan Jepang yang bahkan tanpa penduduk sama sekali. Maka berdasarkan hal itu semua tidak heran bila Hakim Dunia, Jens Evenson, mencalonkan penjatuhan bom atom oleh Amerika atas Hiroshima dan Nagasaki itu sebagai kejahatan terbesar yang tiada taranya sepanjang sejarah umat manusia.[716]

Tetapi segi negatif teknologi modern, setidaknya menurut mereka yang kritis kepadanya, tidak terbatas kepada peristiwa spektakuler seperti penggunaan bom atom. Teknologi modern dengan sendirinya menghasilkan tatanan sosial, dengan pranata dan pelembagaannya, yang juga "teknikalistik" dan "modern"

---

[715]By the end of the war, the moral irresponsibility was spreading. The Americans had long shown an unusual degree of moral sensitivity on the international scene. But to inforce on Japan their prideful demand for unconditional surrender without face-saving reservations, even the Americans, who were shocked by Nazi brutality, were not ashamed to demonstrate their mass-murdering atomic bomb not on open areas but on major cities, not once but twice within a few days: Schrecklichkeit on a new mechanized level, dispensing with the sentimental limitations imposed even among Chingiz Khân's Mongols by personal involvement. (Hodgson, jil. 3, h. 414).

[716]Lihat harian *Kompas*, Jakarta, 17 April 1989, (halaman 7, rubrik "Kilasan Kawat Sedunia").

(“mo-dern” dalam arti baru dengan implikasi terputus, jika bukan me-nyimpang, dari pola yang lazim pada masyarakat manusia selama ribuan tahun). Dalam masyarakat serupa itulah timbul sinyalemen bahwa teknologi modern mengakibatkan alienasi, yaitu keadaan seseorang yang “terasing” dari dirinya sendiri dan nilai kepribadiannya, karena ia menjadi tawanan sistem yang melingkarinya dan di mana ia hidup, tanpa ia sendiri berdaya berbuat sesuatu apa pun. Ini pun merupakan suatu pandangan pesimistis mengenai “kemajuan” dan “modernitas” dan, seperti pandangan pesimistis lain di atas, ini pun mempunyai alasan-alasannya sendiri untuk timbul. Salah satu gambaran paling baik tentang “alienasi” ini dapat dikutip dari Erich Fromm:

> Alienasi sebagaimana kita temukan dalam masyarakat modern adalah hampir total; ia meliputi hubungan manusia dengan pekerjaannya, dengan benda-benda yang ia konsumsi, dengan negara, dengan sesama manusia, dan dengan dirinya sendiri. Manusia telah menciptakan suatu dunia benda-benda buatan manusia yang tidak pernah ada sebelumnya. Ia telah membangun suatu mesin sosial yang kompleks untuk mengatur mesin teknik yang didirikannya. Namun semua kreasi itu berada di samping manusia. Manusia tidak merasa dirinya sebagai pencipta dan pusat, melainkan sebagai budak suatu Golem (semacam berhala Yahudi), yang dibangun oleh tangannya sendiri. Semakin kuat dan gigantik kekuatan yang ia lepaskan, semakin ia merasa tak berdaya sebagai seorang manusia. Dia menghadapkan dirinya dengan kekuatan-kekuatannya sendiri yang terkandung dalam benda-benda yang telah ia ciptakan, terasing dari dirinya sendiri. Ia dimiliki oleh kreasinya sendiri, dan telah kehilangan pemilikan atas dirinya. Ia telah membangun sebuah patung anak sapi emas, dan berkata, “inilah semua tuhan-tuhanmu yang telah membawamu keluar dari Mesir.”[717]

Dari semua penjelasan di atas, dan di tengah kontroversi antara struktural-isme dan kemauan pribadi, nyata sekali bahwa di samping adanya semacam determinisme teknologis, faktor “*the man behind the gun*” ikut memegang peran amat menentukan dalam menjadikan teknologi bermanfaat atau bermudarat.

---

[717]Alienation as we find in modern society is almost total; it pervades the relationship of man to his work, to the things he consumes, to the state, to his fellow man, and to himself. Man has created a world of man-made things as it never existed before. He has constructed a complicated social machine to administer the technical machine he built. Yet this whole creation of his stands over and above him. He does feel himself as a creator and center, but as a servant of a Golem, which his hands have built. The more powerful and gigantic the forces are which he unleashes, the more powerless he feels himself as a human being. He confronts himself with his own forces embodied in things he has created, alienated from himself. He is own by his own creation, and has lost ownership of himself. He has built a golden calf, and says, “these are your gods who have brought you out of Egypt.” (Erich Fromm, *The Sane Society* [New York: Holt, Reinehart and Winston, 1964], hh. 124-5).

wwwwwwwwwwwwwwwwwwww

Dan siapa "*the man*" itu jika bukan hakikat yang diwujudkan melalui amal-perbuatan yang dilakukan berdasarkan dorongan batinnya? Menurut keimanan al-Qur'ân, hakikat wujud (*mode of existence*) manusia ialah amal (praksis)-nya, dan bahwa nilai amalnya itu ditentukan oleh kualitas niat atau motivasi batinnya. Karena itu, tujuan pertama ajaran agama ditujukan kepada penanaman iman dalam batin masing-masing orang, dengan tuntutan bahwa iman itu menyatakan dirinya secara konkret dalam amal perbuatan yang bermoral. Iman yang mendalam, tulus dan bersifat pribadi (*personal*) itu mendasari komitmen orang bersangkutan dalam amal perbuatannya, kemudian amal perbuatan itu sendiri diwujudkan dalam konteks hubungan antarpribadi anggota masyarakat, jadi bersifat sosial dan berwatak kemanusiaan. Dua sisi pandangan hidup ini dilambangkan dalam salat: *takbîrat al-iẖrâm*, yaitu takbir pembukaan, melambangkan hubungan personal seseorang dengan Tuhan, dan *taslîm* atau ucapan salam yang mengakhiri salat itu melambangkan hubungan berdasarkan kemauan baik (harapan sama-sama sejahtera dan bahagia) orang tersebut dengan masyarakat sekitarnya.

Namun tidaklah berarti dengan mengatakan begitu persoalan telah terselesaikan semua. Masih tetap ada pertanyaan, yaitu "iman" yang bagaimana yang dapat menyelamatkan manusia itu? Jawabnya tentu ialah iman yang murni kepada Tuhan Yang Maha-esa, yaitu *tawẖîd*. Dan sampai di sini pun masih tersisa pertanyaan, "*tawẖîd*" yang mana? Mengingat yang mengaku ber-*tawẖîd* sedemi-kian banyaknya, tanpa seorang pun dari mereka menerima tuduhan bahwa ia sebenarnya tidak ber-*tawẖîd*. Ini berarti kita masih tetap harus memeriksa pengertian kita tentang *tawẖîd* itu dan terus menerus berusaha keras (*mujâhadah*) menangkap makna pesan sebenarnya Kitab Suci mengenai hal itu.

Berkenaan dengan masalah ini, cukup menarik peringatan Erich Fromm tentang apa sebenarnya monoteisme, tentu seperti ia pahami sebagai seorang psikoanalis terkemuka:

> Para nabi monoteisme tidaklah mengutuk agama-agama kafir sebagai musyrik terutama karena mereka menyembah banyak tuhan sebagai ganti Tuhan Yang Esa. Perbedaan esensial antara monoteisme dan politeisme tidak berupa jumlah tuhan, tetapi terletak dalam kenyataan keterasingan diri. Orang menggunakan energinya, kemampuan artistik-nya untuk membangun suatu berhala, dan kemudian ia menyembah berhala itu, yang tidak lain adalah hasil usaha kemanusiaannya sendiri. Daya hidup-nya telah melayang ke suatu "benda", dan benda itu, karena telah menjadi berhala, tidak dihayati sebagai suatu hasil usaha produktifnya sendiri, melainkan sebagai sesuatu yang terlepas dari dirinya, mengalahkan dan melawan dirinya, yang ia sembah dan yang kepadanya ia

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

menyerah…. Kaum musyrik membungkuk kepada hasil karya tangan mereka sendiri. Berhala mewakili daya-hidupnya dalam suatu bentuk yang mengalami alienasi.[718]

Tidak semua yang dikatakan Fromm itu sejalan dengan keimanan dalam Islam. Kemahaesaan Tuhan dalam Islam mutlak tidak boleh ditawar sedikit pun juga. Tapi justru karena itu peringatan Fromm tentang adanya kemungkinan jatuhnya manusia ke dalam bentuk modern syirik harus sungguh-sungguh kita camkan, yaitu jika seseorang, sadar atau tidak, dikalahkan atau "menyembah" apa pun dari hasil kerjanya sendiri, seperti yang gejalanya justru banyak ditunjukkan oleh gaya hidup banyak orang "modern."

Dari situ juga dapat dilihat, betapa *tawhîd* atau monoteisme pada intinya harus menghasilkan keadaan pribadi yang terbebas (*liberated*), karena ia memiliki dirinya sendiri sebagai akibat sikapnya yang tunduk-patuh (makna generik "*islâm*") kepada Dzat atau Wujud yang bukan "sesuatu" dan tak terjangkau oleh siapa pun sebagaimana dimaksudkan dalam Kitab Suci (yaitu surat al-Kâfirûn dan al-Ikhlâsh).

Maka ringkasnya, menghadapi masalah teknologi dan kemungkinan ber-bagai ekses negatifnya, sama halnya dengan menghadapi masalah hidup mana pun, kita harus beriman, beramal saleh dan saling mengingatkan sesama kita tentang apa yang benar, dan agar kita tabah menghadapi hidup yang tak kan lepas dari problema ini seperti diajarkan dalam Kitab Suci surat al-'Ashr. Dan di sini, dalam kaitannya dengan hal-hal yang telah dibahas di atas, sekedar sebagai bahan perbandingan tidak ada salahnya kita mengutip lagi Hodgson, seorang "orang lain" tapi betul-betul "modern" yang lahir, dibesarkan, dan mati di negeri "modern," Amerika:

---

[718]The prophets of monotheism did not denounce heathen religions as idolatrous primarily because they worshipped several gods instead of one. The essential difference between monotheism and polytheism is not one of the number of gods, but lies in the fact of self-alienation. Man spends his energy, his artistic capacities on building an idol, and then he worships this idol, which is nothing but the result of his own human effort. His life forces have flown into a 'thing', and this thing, having become an idol, is not experienced as a result of his own productive effort, but as something apart from himself, over and against him, which he worships and to which he submits…. Idolatrous man bows down to the work of his own hands. The idol represents his own life-force in an alienated form. (Ibid., hh. 121-2).

yyyyyyyyyyyyyyyyyyyy

> Orang-orang modern boleh benar-benar diberi pelajaran untuk tetap ingat bahwa betapapun halus dan beradab nampaknya kita ini, namun tetap ada hawa nafsu yang kasar dan jahat pada ambang pintu jiwa kita (sebagaimana Hitler telah memperlihatkan kepada kita) dan kita tidaklah sama sekali sedemikian berbeda dari bahkan generasi-generasi masa lampau yang nampak paling kasar; kita harus terus-menerus siap-sedia untuk meninjau kembali amalan kita dalam cahaya penilaian al-Qur'ân.[719]

Sebagai kesimpulan, teknologi modern adalah suatu keharusan, dan kita memerlukannya untuk meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan kita melalui pemberantasan kemiskinan nasi-onal yang harus dilanjutkan dengan pelaksanaan cita-cita keadilan sosial. Tetapi, pada waktu yang sama, kita tidak dapat menutup mata dari kenyataan bahwa teknologi modern, berdasarkan pengalaman bangsa-bangsa lain yang telah terlebih dahulu memilikinya, justru dapat berkarakter "kontra produktif", yaitu menghapuskan harkat dan martabat kemanusiaan itu sendiri. Karena watak teknologi modern selalu berdampak mondial, meliputi seluruh dunia dan mencakup sekalian umat manusia, akibat buruknya di suatu tempat akan juga dirasakan dan ditanggung oleh tempat-tempat lain di seluruh muka bumi sebagaimana hal itu telah terbukti dengan nyata. Oleh karena itu, kita tidak mungkin begitu saja mele-paskan diri dari tanggung jawab ikut berusaha mengatasi memikirkan dan memahami masalahnya, betapapun kita sendiri sebenarnya secara teknologis masih terbelakang. Apalagi iman kita menga-jarkan tentang kesatuan umat manusia.
Berdasarkan hal itu semua, kita tidak lain harus kembali kepada al-Qur'ân yang menyeru manusia:

وأنيبوا إلى ربّكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثمّ لا تنصرون. واتّبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربّكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون

(الزمر/39:54-55)

> Dan kembalilah kamu sekalian kepada Tuhanmu serta berserah-dirilah kamu semua kepada-Nya sebelum datang kepada kamu azab, lalu kamu tidak tertolong lagi. Dan ikutilah sebaik-baik apa yang diturunkan kepada kamu sekalian dari Tuhanmu sebelum datang kepada kamu azab secara tiba-tiba, dan kamu tidak menyadari.[720]

[719]Moderns may well be taught to bear in mind that however polished and civilized we may seem to be, there is raw and mean passion at the threshold of our minds (as Hitler has shown us) and we are not ultimately so very different from even the seemingly crudest of past generations; we must stand continuously ready to reassess our practice in the light of the Qur'ânic judgment. (Hodgson, jil. 3, h. 439).

[720]Q., s. al-Zumar/39:54-55.

zzzzzzzzzzzzzzzzzzzz

ISLAM DAN BUDAYA LOKAL: MASALAH AKULTURASI TIMBAL-BALIK

KETIKA membandingkan antara dua negeri Muslim dari ujung yang paling jauh, yaitu Indonesia dan Maroko, Clifford Geertz mengambil tokoh Sunan Kalijaga dan Sidi Lahsen Lyusi sebagai perlambang corak keislaman masing-masing kedua bangsa itu. Tentang Kalijaga, dilukiskannya,

> ... meninggalkan Majapahit yang sedang mati dan turun martabat serta kehilangan wibawa, kemudian menembus berbagai gejolak politiko-relijius negeri-negeri pelabuhan perantara, dan akhirnya sampai kepada spiritualitas yang bangkit kembali di Mataram; suatu ikhtisar transformasi sosial dalam sosok manusia.
>
> Ringkasnya, sebagai suatu perlambang dan suatu ide yang terwujud nyata, Sunan Kalijaga mempertautkan Jawa yang Hindu dan Jawa yang Islam, dan di situlah terletak daya tariknya, sama juga untuk kita maupun untuk orang lain. Apa pun sebenarnya yang terjadi, ia dipandang sebagai jembatan antara dua peradaban tinggi, dua epok sejarah, dan dua agama besar: Hinduisme-Budhisme Majapahit yang di situ ia dibesarkan, dan Mataram Islam yang ia kembangkan.[721]

Sementara Kalijaga lebih sering ditampilkan sebagai tokoh legenda atau dongeng tanpa banyak dukungan sejarah, Sidi Lahsen Lyusi (nama sebenarnya ialah Abû 'Alî al-Hasan ibn Mas'ûd al-Yûsî), memiliki ketokohan historis yang lebih kukuh. Sebagai per-lambang gaya keislaman dua bangsa, terdapat kesama-an antara Kalijaga dan Lyusi, yaitu kedua-duanya muncul dan memainkan peranan dalam masa-masa kritis perkembangan masyarakatnya, dan mencoba, kemudian dipercaya sebagai berhasil, menemukan jalan keluar dan penyelesaian. Kedua-duanya mengembara dari satu tempat ke tempat lain, dengan penuh semangat mencari. Mereka hidup dalam zaman yang berdekatan: Kalijaga di abad enam belas, dan Lyusi di abad tujuh belas. Kedua-duanya, menurut pe-

[721]Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), hh. 25-9.

nuturan, berasal dari lapisan atas masyarakatnya: Kalijaga seorang bangsawan, dan Lyusi seorang *syarîf* (keturunan Nabi s.a.w.). Namun terdapat perbedaan amat penting antara keduanya, dalam latar belakang sosiologisnya dan dalam mencari pemecahan.

Di Jawa, krisis yang dihadapi Kalijaga adalah akibat melemahnya Majapahit yang Hindu-Budhis dan merebaknya demoralisasi, kemudian dilancarkanlah introduksi Islam yang vital dan dinamis. Sedangkan di Maroko, krisis yang ditemukan oleh Lyusi ialah masyarakat yang sudah berabad-abad terislamkan (sejak 50 tahun sesudah wafat Nabi s.a.w.) namun mengalami disintegrasi dari dalam, yang membuat masyarakat terpecah-belah ke dalam kelompok-kelompok kecil dengan seseorang yang dipercayai sebagai Wali selaku tokoh sentral. Krisis itu ditandai oleh berkembangnya maraboutisme, suatu gejala dan praktek mistis Islam Maroko warisan Dinasti Murâbithûn. Maka jika Kalijaga mencari penyelesaian krisis masyarakatnya dengan menemukan harmoni, kesela-rasan dan keutuhan aestetis, Lyusi mencoba mengatasinya dengan mengarahkan masyarakat kepada tuntutan-tuntutan moral yang dipercayai sebagai ajaran agama yang benar. Sikap Lyusi itu tercermin dalam suatu kejadian ketika ia menjadi tamu Sultan Mulay Ismail dan memecahkan pinggan-cawan Sultan. Ketika Sultan menggugatnya dengan mengingatkannya betapa ia telah dijamu dengan penuh hormat, Lyusi malah menjawab: "Baiklah, tapi mana yang lebih penting, pinggan-cawan Allah ataukah pinggan-cawan terbuat dari tanah; sedangkan yang dirusakkan oleh Sultan ialah rakyat—dengan kezaliman-nya—yang ia lambangkan sebagai (pinggan-cawan Tuhan). Karena sikapnya itu Lyusi diusir oleh Sultan, namun Sultan segera mengetahui bahwa Lyusi adalah seorang Wali Allah yang keramat, dan ya
minta diakui sebagai keturun
s, di sana ia meninggal dan men ??
jaga menampilkan sosok yang ser na-mun oleh masyarakatnya masing-masing kedua-duanya diakui sebagai wakil yang absah bagi corak keislaman mereka. Ini dilambangkan dalam pengakuan kepada yang satu sebagai anggota wali sanga, dan yang lainnya menjadi seorang dari para *sîdî*. Kedua-duanya menampilkan unsur paham kewalian yang sangat kuat dan dipercayai punya kemampuan supernatural ("keramat"), yang bersumber dalam ajaran-ajaran kesufian. Namun jika pada Kalijaga itu semua disertai semangat sinkretis, Lyusi melambangkan ketegaran moral dan agresivitas.

jaga menampilkan sosok yang ser na-mun
oleh masyarakatnya masing-masing kedua-duanya diakui sebagai wakil yang

[722]*Ibid.*, hh. 29-35.

cccccccccccccccccccc

absah bagi corak keislaman mereka. Ini dilambangkan dalam pengakuan kepada yang satu sebagai anggota wali sanga, dan yang lainnya menjadi seorang dari para *sîdî*. Kedua-duanya menampilkan unsur paham kewalian yang sangat kuat dan dipercayai punya kemampuan supernatural ("keramat"), yang bersumber dalam ajaran-ajaran kesufian. Namun jika pada Kalijaga itu semua disertai semangat sinkretis, Lyusi melambangkan ketegaran moral dan agresivitas.

jaga menampilkan sosok yang ser na-mun
oleh masyarakatnya masing-masing kedua-duanya diakui sebagai wakil yang absah bagi corak keislaman mereka. Ini dilambangkan dalam pengakuan kepada yang satu sebagai anggota wali sanga, dan yang lainnya menjadi seorang dari para *sîdî*. Kedua-duanya menampilkan unsur paham kewalian yang sangat kuat dan dipercayai punya kemampuan supernatural ("keramat"), yang bersumber dalam ajaran-ajaran kesufian. Namun jika pada Kalijaga itu semua disertai semangat sinkretis, Lyusi melambangkan ketegaran moral dan agresivitas.

jaga menampilkan sosok yang ser na-mun
oleh masyarakatnya masing-masing kedua-duanya diakui sebagai wakil yang absah bagi corak keislaman mereka. Ini dilambangkan dalam pengakuan kepada yang satu sebagai anggota wali sanga, dan yang lainnya menjadi seorang dari para *sîdî*. Kedua-duanya menampilkan unsur paham kewalian yang sangat kuat dan dipercayai punya kemampuan supernatural ("keramat"), yang bersumber dalam ajaran-ajaran kesufian. Namun jika pada Kalijaga itu semua disertai semangat sinkretis, Lyusi melambangkan ketegaran moral dan agresivitas.

jaga menampilkan sosok yang ser na-mun
oleh masyarakatnya masing-masing kedua-duanya diakui sebagai wakil yang absah bagi corak keislaman mereka. Ini dilambangkan dalam pengakuan kepada yang satu sebagai anggota wali sanga, dan yang lainnya menjadi seorang dari para *sîdî*. Kedua-duanya menampilkan unsur paham kewalian yang sangat kuat dan dipercayai punya kemampuan supernatural ("keramat"), yang bersumber dalam ajaran-ajaran kesufian. Namun jika pada Kalijaga itu semua disertai semangat sinkretis, Lyusi melambangkan ketegaran moral dan agresivitas.

Dalam menjelaskan segi perbedaan lingkungan budaya itu, Geertz melihat kaitannya dengan kenyataan bahwa Maroko adalah sebuah negeri padang pasir, yang pola kebidupan sosialnya ditandai oleh semangat kabilah atau tribalisme. Sebaliknya, Jawa adalah sebuah negeri pertanian yang amat produktif, damai dan tenang. Kata Geertz, "*In Morocco civilization was built on nerve; in Indonesia, on*

dddddddddddddddddddd

diligence"[723] (Di Maroko, peradaban didirikan di atas saraf; di Indonesia, di atas ketekunan).

Tentang adanya kaitan antara kondisi geografis, dan subur-tandusnya suatu daerah dengan watak para penghuninya telah la-ma menjadi kajian para sarjana Muslim. Ibn Khaldûn, dalam bukunya yang termasyur, *Muqaddimah*, membagi bola bumi menjadi tujuh daerah dengan pengaruhnya masing-masing dalam watak para penghuninya. Ia bahkan memaparkan teori tentang pengaruh keadaan udara suatu daerah terhadap akhlaq serta tingkah laku orang-orang setempat.[724]

Syahristânî, dalam kitabnya yang juga amat terkenal, *al-Milal wa al-Ni<u>h</u>al*, menyinggung tentang teori peradaban manusia yang dipengaruhi oleh letak daerah huniannya dalam pembagian bola dunia menjadi timur, barat, utara dan selatan. Bangsa-bangsa timur berbeda dengan bangsa-bangsa barat, dan mereka yang berada di belahan bumi utara berbeda dengan yang di belahan bumi selatan. Kemudian ia menyebutkan adanya empat bangsa induk di dunia ini, yaitu Arab, Persia, India dan Roma (Eropa). Ia sebutkan ada-nya kemiripan pada bangsa-bangsa Arab dan India, yaitu kedua-duanya cenderung kepada pengamatan ciri-ciri khusus suatu ke-nyataan dan membuat penilaian berdasarkan pandangan tentang substansi dan hakikat kenyataan itu, dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan keruhanian. Sedangkan bangsa-bangsa Ro-ma (Eropa) dan Persia mempunyai persamaan dalam kecende-rungan melihat suatu kenyataan menurut tabiat luarnya, kemudian menjadi penilaian menurut ketentuan-ketentuan kualitatif dan ku-antitatif, dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan kejasmanian.[725]

Jika benar apa yang dikatakan oleh Ibn Khaldûn dan Syahristânî, sudah semestinya kita menduga ada pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya. Ini tidak perlu berarti pembatal-an segi universal suatu agama, apalagi agama Islam. Hal itu hanya membawa akibat adanya realitas keragaman penerapan prinsip-prinsip umum dan uni-versal suatu agama, yaitu keanekaragaman berkenaan dengan tata-cara (*technicalities*). Pada contoh Kalijaga dan Lyusi, keragaman itu menyangkut tingkat "tata-cara" yang tinggi dan abstrak, karena itu bagi kebanyakan orang tidak mudah dikenali segi benar-salahnya secara normatif universal. Namun demikian, hal itu tidak begitu saja dapat ditafsirkan sebagai sikap meng-kompromikan prinsip, biarpun pada Kalijaga yang "sinkretis" dan pada Lyusi yang banyak mengaku-aku sebagai *sayyid* (padahal, konon, ia "hanyalah" keturunan Barbar dari suatu desa terpencil di Sahara). Sebagai "tata-cara", inti

---

[723]*Ibid.*, h. 11.

[724]Lihat Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), hh. 57-115.

[725]Syahristânî, *al-Milal wa al-Ni<u>h</u>al* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), h. 10.

eeeeeeeeeeeeeeeeeeee

persoalan itu semua hanya bernilai "metodologis" dan "instrumental," tidak intrinsik.

Selain yang mencapai tingkat abstraksi cukup tinggi seperti itu, pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan lebih banyak lagi diketemukan dalam hal-hal praktis dan konkret. Untuk negeri dan lingkungan budaya kita, sarung merupakan contoh nyata yang dapat ditunjuk dengan mudah. Tidak ada universalitas dalam pakaian sarung, namun ia secara kultural lokal telah menjadi lambang keislaman. Maka tidaklah terlalu salah jika mendiang Hadisubeno, seorang tokoh PNI yang rada kurang senang kepada kaum Muslim (Santri), menyebut kaum Muslim itu sebagai "kaum sarungan", apa pun konotasi politik yang ia maksudkan dengan penyebutannya itu.

Dalam skala yang lebih besar dengan pengaruh yang lebih mendalam, faktor pengaruh kultural ini terwujud dalam bentuk pengaruh budaya Arab dan budaya Persia. Telah merupakan suatu ungkapan yang diterima secara umum bahwa kaum Muslim sendiri harus mampu membedakan antara apa yang benar-benar Islam yang universal, dan apa yang Arab yang lokal. Meskipun dalam praktek akan selalu ditemukan kesulitan untuk mengidentifikasi mana yang "Islam" dan mana yang "Arab"–sehingga menjadi kontroversial–, namun jelas ada perbedaan antara keduanya. Contoh yang kontroversial ialah masalah *ḫijâb*, sebagaimana telah pernah dipermasalahkan dengan sengit oleh H. Agus Salim di suatu kongres JIB (Jong Islamieten Bond).[726] Tetapi yang semua orang setuju ialah, secara karikatural, sarung tersebut di atas. Sarung mengandung nilai intrinsik Islam yang universal, yaitu kewajiban menutup aurat. Tetapi ia juga mengandung nilai instrumental yang lokal, yaitu wujud materialnya sebagai pakaian itu sendiri. Sebab, di tempat lain, nilai Islam universal menutup aurat itu dilakukan dengan cara yang berbeda: gamis (*qamîsh*) di Arabia, *sirwdâ* (seruwal) di India, dan pantalon (celana) di negeri-negeri Barat atau tempat lain yang sedikit-banyak terbaratkan.

Peringkat yang lebih sulit ialah instrumen kebahasaan untuk mengungkap-kan ide dan rasa keagamaan. Dalam masyarakat Santri Jawa, misalnya, peran bahasa Indonesia belum bisa mengalahkan bahasa Jawa yang kedudukannya kedua, setelah bahasa Arab. Bila mengenai persoalan yang kompleks dan pelik, para *'ulamâ'* di Jawa memang menulis karangan dalam bahasa Arab. Contohnya, kiai Nawawi Banten yang amat produktif hanya menulis dalam bahasa Arab. Apalagi ia memang bermukim dan berkarya di Makkah. Juga kiai Muhammad Ihsan Dahlan dari Pesantren Jampes, Kediri, hanya menulis dalam bahasa Arab.[727] Sekalipun begitu, banyak kiai yang menulis dalam bahasa Jawa, dan

[726]Panitia, *Seratus Tahun Haji Agus Salim* (Jakarta: Sinar Harapan 1984), hh. 312-21.

[727]Sebuah kitabnya ialah *Sirâj al-Thâlibîn* (syarah kitab al-Ghazâlî, *Minhâj al-'Abidîn*), 2 jilid (Surabaya: Sâlim Nabhân, tt.).

bahasa Jawa mereka itu khas mereka sendiri, kurang lebih mengikuti dialek Cirebon yang tidak sepenuhnya sejalan dengan standar keraton. Bahkan setelah kemerdekaan pun, ketika mulai banyak kiai yang menulis dalam ba-hasa Indonesia, cara mengaji kitab ("kuning") masih tetap mempertahankan penerjemahan "sah-sahan" (otentifikasi makna kata-kata atau kalimat Arab) dalam bahasa Jawa. Makna relijiusitas itu semua tercermin dalam pandangan banyak kiai yang mengesankan sikap pensucian praktek-praktek tersebut.

Akulturasi timbal-balik dengan pengaruh yang lebih luas dan mendalam lagi ialah yang terjadi antara Islam dan budaya Persi. Kenyataan ini dilambangkan dalam karya-karya Imâm al-Ghazâlî. Meskipun ia kebanyakan menulis dalam bahasa Arab sesuai dengan konvensi kesarjanaan saat itu, ia juga menulis beberapa buku dalam bahasa Persi. Begitu pula dalam menjabarkan berbagai ide dan argumennya. Dalam menandaskan mutlaknya nilai keadilan di-tegakkan oleh para penguasa, ia menyebut sebagai contoh pemimpin yang adil itu tidak hanya Nabi s.a.w. dan para Khalifah Bijaksana, khususnya 'Umar ibn al-Khaththâb, tapi juga Anûsyirwân, seorang raja Persia dari dinasti Sâsân.[728]

Selain al-Ghazâlî, boleh dikatakan kebanyakan para ahli pikir Islam dalam segala bidang adalah dari bangsa Persi. Bahkan cukup menarik bahwa meskipun Persia atau Iran sekarang menganut paham Syî'ah, namun lima dari para penulis kumpulan Hadîst Sunnî, yaitu *al-Kutub al-Sittah*, berasal dari latar belakang budaya Persi. Maka tidak heran bila Bertrand Russel, setelah mengemukakan pendapatnya bahwa orang-orang Arab yang membawa agama Islam itu lebih sederhana dan lebih praktis dalam pemikiran dan kecenderungan mereka, mengatakan sebagai berikut:

> Orang-orang Persi, sebaliknya, sejak dari mula sangat ber-semangat keagamaan dan amat spekulatif. Setelah mereka pindah agama, mereka membuat Islam menjadi sesuatu yang jauh lebih menarik, lebih bersemangat keagamaan, dan lebih filosofis, daripada yang pernah dibayangkan oleh Nabi dan para pengikutnya.[729]

Apa yang dikemukakan oleh Russel itu tidak perlu kita ambil pada nilai permukaannya. Russel adalah orang yang tidak terlalu banyak mengetahui Islam, dan penilaiannya kepada Islam atau budaya lain cenderung dibuatnya dari sudut pandangan yang Eropa-sentris atau Graeco-Roman-sentris. Tetapi dalam soal keluhuran budaya Persia ini, bahkan seorang pemimpin Islam Syî'ah yang tegar

---

[728]Lihat, al-Ghazâlî, *Nashîhat al-Muluk*, terjemahan F.R. Bagley, "Counsel for Kings", (London: Oxford University Press, 1971), hh. 45-106.

[729]... The Persians, on the contrary, have been, from the earliest times, deeply religious and highly speculative. After their conversion, they made out of Islam something much more interesting, more religious, and more philosophical, than had been imagined by the prophet and his kinsmen. (Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* [New York: Shimon and Schuster, 1959], h. 421).

gggggggggggggggggggg

seperti Murtadlâ al-Muthahharî pun merasa perlu, biarpun dengan sedikit nada pembelaan diri, mengemukakannya panjang lebar dalam sebuah bukunya.[730] Sesungguhnya ia memang hendak menunjukkan betapa besarnya sumbangan bangsa Iran kepada budaya dan peradaban Islam, disamping hendak menegaskan komitmen bangsa itu secara tulus dan bersungguh-sungguh kepada Islam yang universal.

Namun jika dikatakan oleh Russel bahwa bangsa Arab kurang "religius", maka ia berlawanan secara diamtrikal dengan Syahris-tânî di atas. Sebagaimana telah dikutip, Syahristânî menggolongkan bangsa Arab dengan bangsa India yang sama-sama memiliki kecenderungan spiritualistik, sedangkan bangsa Iran ia golongkan sama dengan bangsa Eropa yang berkecenderungan fisikalistik (untuk tidak menamakan mereka "materialistik"). Tetapi, setidak-tidaknya (secara berlebihan adalah soal lain), Russel memberi gambaran betapa Islam, dari segi peradaban dan budayanya, juga me-ngandung unsur kontribusi bangsa Persia melalui akulturasi yang telah terjadi antara Islam dan Persianisme. Dan disebut akulturasi timbal-balik, karena kenyataannya budaya Persia pun, pada gilirannya, sangat dipengaruhi oleh Islam atau Arab. Ini terbukti dari keadaan Persia yang sekalipun dari sudut sintaksis dan gramatikal tetap merupakan anggota rumpun Indo-Eropa, namun dari segi kosa-kata sangat didominasi oleh bahasa Arab.

Hal itu terjadi karena pada zaman keemasan kekuasaan Islam, bahasa Arab praktis menjadi bahasa semua bangsa yang terbebaskan oleh Islam, kecuali Persia dan daerah pengaruhnya, ke timur sampai Bangladesh dan ke barat sampai Turki. Dari sudut pan-dangan tertentu, memang merupakan suatu hal yang amat menarik bahwa Persi, sekalipun termasuk yang paling mula-mula ditakluk-kan oleh bangsa Arab dan merupakan salah satu bangsa bukan-Arab pertama yang diislamkan, namun berbeda dengan yang lainnya sejak dari Irak sampai Mauretania, Persia atau Iran tidak berhasil "diarabkan". Maka sekali lagi, juga dalam nada pembelaan diri namun sangat substantif, Murtadlâ al-Muthahharî menjelaskan sebab-musabab dan sekaligus letak nilai bahasa Persi itu dalam budaya Islam, dengan penegasan bahwa dipertahankannya suatu bahasa tertentu selain bahasa Arab tidak akan menimbulkan gangguan apa pun terhadap universalisme Islam.[731]

Pembelaan serupa juga ia lakukan untuk ke-"Syî'ah"-an Iran, dengan menolak tuduhan bahwa bangsa Iran memilih paham Syî'ah sebagai cara mempertahankan diri terhadap "serbuan budaya" Arab atas nama Islam, karena

[730]Lihat, Murtadlâ al-Muthahharî, *al-Islâm wa Irân*, 3 jilid, terjemah Arab oleh Muhammad al-Hâdî al-Yûsufî al-Gharwî (Teheran: Qism al-'Alâqât, al-Duwalîyah fî Munadhdhamat al-I'lâm al-Islâmîyah, 1985), jil. 3, hh. 14-20.

[731]*Ibid.*, jil. 1, hh. 96-101.

paham Syî‘ah dalam kenyataan-nya banyak mengandung unsur Persianisme atau Aryanisme. Ia juga menolak bahwa pilihan paham Syî‘ah oleh bangsa Iran meru-pakan kompensasi keruhanian bagi kekalahan militer bangsa itu oleh bangsa Arab. Pembelaan diri, atau penjelasan tentang duduk soal kenyataan itu oleh al-Muthahharî memang masuk akal.[732] Namun, apa pun keterangan yang ada, semuanya itu mendukung suatu pandangan bahwa suatu agama, termasuk Islam, dalam inter-aksinya dengan budaya lain, tentu akan mengalami akulturasi timbal-balik.

Fungsi Budaya Lokal dalam Islam

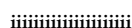
Adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan bu-daya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu Ushûl al-Fiqh, bahwa “Adat itu dihukumkan” (العادة محكمة), atau, lebih lengkapnya, “Adat adalah *syarî‘ah* yang dihukumkan” (العادة شريعة محكمة). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam.[733]

Berkenaan dengan itu, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan dan diganti. Dan inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri. Karena itu setiap masyarakat Islam mempunyai masa *Jâhilîyah*-nya sendiri yang sebanding dengan apa yang ada pada bangsa Arab.

Masa *Jâhilîyah* suatu bangsa atau masyarakat ialah masa sebelum datangnya Islam di situ, yang masa itu diliputi oleh praktek-praktek yang berlawanan dengan ajaran *tawhîd* serta ajaran-ajaran lain dalam Islam, seperti, misalnya, tata sosial tanpa hukum, takhayul, mitologi, feodalisme, ketidakpedulian kepada nasib orang yang tertindas, pengingkaran hak asasi, perlawanan terhadap prin-sip persamaan umat manusia, dan seterusnya. Semuanya harus ditiadakan dan diganti dengan ajaran-ajaran Islam tentang *tawhîd* atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa (dengan implikasi terkuat anti pemujaan gejala alam dan sesama manusia [*cultism*]), tertib hukum, rasionalitas, penilaian berdasarkan kenyataan dan pandangan ilmiah, penghargaan sesama manusia atas dasar prestasi dan hasil kerja, keadilan sosial, paham persamaan antara umat manusia (المساوات, egalitarianisme), dan seterusnya.

---

[732]*Ibid.*, jil. 1, hh. 101-3.

[733]‘Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *‘Ilm Ushal al-Fiqh* (Kuwait: al-Dâr al-Kuwaytîyah, 1388 H./1968M.), h. 90. Lihat juga, Abdul Hamid Hakim, *Mabâdi’ Awwalîyah* (Bukittinggi: Nusantara, 1956); *Majallat al-Ahkâm al-‘Adliyyah* (Damas-kus: Syi‘ârko, 1388 H/1968 M), hh. 20 dan 21.

Jadi, kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya perom-bakan masyarakat atau "pengalihan bentuk" (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Tapi, pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak mesti "disruptif" atau memotong suatu masya-rakat dari masa lampaunya semata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran universal Islam. Inilah yang dialami dan disaksikan oleh Kalijaga tentang masyarakat Jawa, ketika ia melihat feodalisme Majapahit dengan cepat sekali runtuh dan digantikan oleh egalitarianisme Islam yang menyerbu dari kota-kota pantai utara Jawa yang menjadi pusat-pusat perdagangan Nusantara dan Internasional. Kemudian Kalijaga memutuskan untuk ikut mendorong pencepatan proses transformasi itu, justru dengan menggunakan unsur-unsur lokal guna menopang efektivitas segi teknis dan operasionalnya. Salah satu yang konon digunakan Kalijaga ialah wayang (setelah dirombak seperlunya, baik bentuk fisik wayang itu maupun "lakon"nya). Juga gamelan, yang dalam gabungannya dengan unsur-unsur upacara Islam populer menghasilkan tradisi Sekatenan di pusat-pusat kekuasaan Islam seperti Cirebon, Demak, Yogyakarta dan Solo. Dan, sebagai wujud interaksi timbal-balik antara Islam dan budaya lokal (dalam hal ini Jawa) itu, banyak sekali adat Jawa yang kini tinggal kerangkanya, sedangkan isinya telah banyak "diislamkan". Contoh yang paling menonjol dan masih bersifat polemis di kalangan sebagian umat Islam sendiri ialah upacara peringatan untuk orang-orang yang baru meninggal (setelah 3, 7, 40, 100 dan 1000 hari), dan disebut "selamatan" (acara memohon *salâmah*—satu akar kata dengan *islâm* dan *salâm*—yakni kedamaian atau kesejahteraan). Upacara itu juga kemudian disebut "tahlilan" (dari kata-kata *tahlîl*), yakni membaca lafal لا إله إلا الله secara bersama-sama, sebagai suatu cara yang efektif untuk menanamkan jiwa *tawhîd* dalam suasana keharuan yang membuat orang menjadi sentimental (penuh perasaan) dan sugestif (gampang menerima paham atau pengajaran).

Dalam ilmu Ushûl al-Fiqh, budaya lokal dalam bentuk adat kebiasaan itu juga disebut *'urf* (secara etimologis berasal dari akar kata yang sama dengan *al-ma'ruf*). Karena *'urf* suatu masyarakat, sesuai dengan uraian di atas, mengandung unsur yang salah dan yang benar sekaligus, maka dengan sendirinya orang-orang Muslim harus melihatnya dengan kritis, dan tidak dibenarkan sikap yang membenarkan semata, sesuai dengan berbagai prinsip Islam sendiri yang amat menentang tradisionalisme. Berkenaan dengan ini, patut sekali kita renungkan makna peringatan Allah dalam Kitab Suci tentang argumen yang sering diajukan orang-orang yang menutup diri (*kâfir*) terhadap kebenaran:

jjjjjjjjjjjjjjjjjjj

وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا

على أمّة وإنّا على آثارهم مقتدون. قال أولو جئتكم بأهدى ممّا وجدتّم عليه

آباءكم قالوا إنّا بما أرسلتم به كافرون (الزخرف/43: 23–24)

> Demikianlah, Kami (Allah) tidak pernah mengutus sebelum engkau (Muhammad) seorang pun pemberi peringatan (Rasul) dalam suatu negeri, melainkan kaum yang hidup berlebihan (a, 'Sesungguhnya kami telah men luhurmu berada di atasnya?!' Me ??

u sikap yang secara *a priori* memandang bahwa tradisi leluhur selalu baik dan harus dipertahankan serta diikuti. Prinsip ini diletakkan dalam suatu kerangka ajaran dasar yang mengharuskan kita selalu bersikap kritis:

u sikap yang secara *a priori* memandang bahwa tradisi leluhur selalu baik dan ha-rus dipertahankan serta diikuti. Prinsip ini diletakkan dalam suatu kerangka ajaran dasar yang mengharuskan kita selalu bersikap kritis:

ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك

كان عنه مسؤولا (الإسراء/17: 36)

> Dan janganlah engkau mengikuti sesuatu yang kamu tidak mengerti. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati nurani itu semuanya akan diminta bertanggung jawab atas hal itu.[735]

Sikap kritis terhadap tradisi inilah yang menjadi unsur terjadinya tranformasi sosial suatu masyarakat yang mengalami perkenalan dengan Islam. Karena itu, kedatangan Islam di suatu negeri atau masyarakat, sebagaimana telah dijelaskan, dapat bersifat *dis-ruptive*. Tapi, sesuai dengan kaedah yurisprudensi Islam di atas, kita perlu membedakan antara "tradisi" dan "tradisionalitas". Jelasnya, suatu "tradisi" belum tentu semua unsurnya tidak baik, maka harus dilihat dan diteliti mana yang baik untuk dipertahankan dan diikuti. Sedangkan "tradisionalitas" adalah pasti tidak baik, karena ia merupakan sikap tertutup akibat pemutlakan tradisi secara keseluruhan, tanpa sikap kritis untuk memisahkan mana yang baik dan mana yang buruk.

Karena bagi banyak orang tidak jelas perbedaan antara "tradisi" dan "tradisionalitas" itu, maka sering muncul pandangan dikotomis antara "tradisi" dan "modernitas". Dalam pandangan itu terkandung pengertian bahwa "tradisi" bertentangan dengan "modernitas", atau, sebaliknya, "modernitas" senantiasa

---

[734]Q., s. al-Zukhuruf/43:23-24.
[735]Q., s. al-Isrâ' (Banî Isrâ'îl)/17:36.

secara hakikat melawan "tradisi". Berkenaan dengan masalah ini, Eisenstadt, se-orang ahli sosiologi modern kenamaan, menjelaskan bahwa yang harus dipertentangkan ialah "modernitas" dengan "tradisionalitas", bukan dengan "tradisi" *an sich*. Kata Eisenstadt,

> Beberapa waktu yang lalu berkembang sikap tidak puas menyangkut dikotomi (antara modernitas dan tradisi) ini, dengan konsepsi yang terlalu sempit tentang tradisi, yang menganggap adanya suatu persamaan antara tradisi dan tradisionalitas. Ketidakpuasan juga timbul dari asumsi yang tak terucapkan bahwa masyarakat modern, karena orientasinya ke perubahan, adalah anti tradisional atau non-tradisional, sedangkan masya-rakat tradisional, menurut definisinya, adalah dengan sendirinya menen-tang perubahan. Tidak hanya keanekaragaman yang besar dan kemampu-an berubah dalam masyarakat tradisional itu telah banyak ditemukan kembali, tetapi juga berkembang suatu pengakuan yang terus tumbuh akan pentingnya tradisi dalam masyarakat modern-bahkan dalam sektor-sektornya yang paling modern, baik aktivitas ekonominya yang "rasional", ilmu-pengetahuannya dan teknologinya. Tradisi dipandang tidak sebagai hambatan bagi perubahan semata-mata melainkan sebagai kerangka-kerja yang esensial untuk daya cipta.[736]

Sejalan dengan pandangan sosiologi modern itu, 'Abd al-Wahhâb Khallâf juga menguraikan betapa para pembangun madzbab dahulu juga menggunakan unsur-unsur tradisi untuk sistem hukum yang mereka kembangkan. Kutipan dari keterangan Khallâf yang panjang lebar terbaca sebagai berikut:

> Oleh karena itulah para *'ulamâ'* berkata: *al-'Âdah syarî'ah muhakkamah* (Adat adalah *syarî'ah* yang dihukumkan). Dan adat-kebiasaan (*'urf*) itu dalam *syara'* harus dipertimbangkan. Imâm Mâlik membangun banyak hukum-hukumnya atas dasar praktek penduduk Madînah. Abû Ha-nîfah dan para pendukungnya beraneka ragam dalam hukum-hukum mereka berdasarkan aneka ragamnya adat-kebiasaan mereka. Imâm al-Syâfi'î setelah berdiam di Mesir merubah sebagian hukum perubahan adat-kebiasaan (dari Irak ke Mesir). Karena itu ia mempunyai dua pandangan hukum, yang lama dan yang baru (*qawl qadîm* dan *qawl jadîd*). Dan dalam Fiqih Hanafî banyak hukum yang didasarkan pada adat-kebiasaan....

---

[736]Some time ago dissatisfaction developed with this dichotomy, with this too narrow conception of tradition, which assumed an equivalence between tradition and traditionality. The dissatisfaction stemmed also from the unstated as-sumption that modern societies, being oriented to change, were antitraditional or nontraditional, while traditional societies, by definition, were necessarily opposed to change. It was not only that the great variety and changeability in traditional societies were rediscovered, but there developed also a growing recognition of the importance of tradition in modern societies–even in its most modern sectors, be it 'rational' economic activity, science and technology. Tradition was seen not simply as an obstacle to change but as an essential framework for creativity. (S.N. Eisenstadt, "Intellectuals and Tradition", dalam *Daedalus* [Cambridge, Massachu-setts], Spring 1972, h. 3).

Karena itu ada ungkapan-ungkapan terkenal, "*Al-ma'rûf 'urfan ka al-masyrûth syarthan, wa al-tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nashsh*" (Yang baik menurut adat-kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi, dan yang mantap benar dalam adat-kebiasaan adalah sama nilainya dengan yang mantap benar dalam nash).[737]

Sebagai penutup, semua uraian di atas menghantarkan kita kepada suatu etos di kalangan para *'ulamâ'* yang amat patut untuk kesekian kalinya kita renungkan, yaitu etos "*al-Muhâfadhah 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadîd al-ashlah*" (Memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik).

[737] Khallâf, h. 90.

mmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmm

KAUM MUSLIM DAN PARTISIPASI SOSIAL-POLITIK:

Masalah Hak-hak Individual dan Sosial yang Tak Teringkari

DARI berbagai sudut tinjauan, di mata banyak para pengamat, proses demokratisasi di negeri kita merupakan keharusan yang hampir tak terelakkan. Alasannya, kemajuan tertentu yang telah di-capai oleh negeri kita, khususnya peningkatan dan pemerataan kecerdasan rakyat banyak, telah memperlebar jalan bagi kemungkinan adanya partisipasi sosial-politik, atau, setidaknya, mempertinggi tuntutan partisipasi itu jika struktur sosial-politik resmi yang ada belum memberikannya.

Sebagai proses, pertumbuhan demokrasi di negeri kita bisa terhambat, dengan segala konsekuensinya, jika kita semua sebagai warga negara maupun sebagai penguasa tidak mampu mendeteksi gejala perubahan kualitatif yang terjadi pada masyarakat kita, sehingga kita kehilangan daya untuk membuat antisipasi dan inisiatif menghadapi masa depan. Kecerdasan umum yang jelas sekali saat ini cukup jauh lebih tinggi daripada sekitar dua dasawarsa yang lalu tentu membawa serta meningkatnya berbagai tuntutan di berbagai bidang kehidupan, termasuk dan terutama tuntutan untuk partisipasi sosial-politik. Bangunan atas (*upper structure*) yang tidak bersesuaian dengan perkembangan masyarakat dan perubahannya itu akan dengan sendirinya berdampak menghambat laju proses tersebut sehingga bisa menjadi sumber kekacauan. Tapi proses demokratisasi itu tidak akan berjalan lancar dan terarah dengan baik jika tidak didukung oleh kesadaran bagian terbesar warga negara yang terdiri dari kaum Muslim akan hak dan kewajiban sosial-politik mereka.

Partisipasi politik itu sendiri sesungguhnya cukup problematik. Jangankan di suatu negeri yang masih sedang berkembang seperti negeri kita, di negeri yang telah maju pun, atau bahkan paling maju semisal Amerika, partisipasi politik itu merupakan problem. Tentang Amerika itu, umpamanya, Robert Dahl mengatakan bahwa rendahnya partisipasi politik di New Haven, Connecticut,

bukanlah hal luar biasa, melainkan merupakan kenyataan umum di Amerika yang cukup mengherankan. Dahl mengatakan yang menjadi pusat perhatian rakyat pemilih di New Haven, sebagaimana di Amerika pada umumnya, bukanlah masalah-masalah politik, baik lokal, negara bagian, nasional maupun internasional. Semuanya itu, kata Dahl, berada di pinggiran luar perhatian, minat, kepentingan dan kegiatan warga masyarakat. Yang menjadi pusat perhatian dalam hidup kebanyakan orang ialah kegiatan-kegiatan primer yang menyangkut makanan, seks, percintaan, keluarga, pekerjaan, kesenangan, tempat berteduh, kenyamanan, persahabatan, harga diri sosial, dan sebangsanya. Dua pertiga para pemilih terdaftar menyebutkan perhatian pokok mereka ialah masalah-masalah pribadi tersebut, dan hanya seperlima dari mereka menunjukkan minat kepada politik.[738]

Kutipan yang relevan dari seorang ahli itu kita kemukakan sebagai peringatan agar kita tidak mempunyai bayangan dan angan-angan yang kurang realistis mengenai kemungkinan bentuk dan tingkat partisipasi politik di negeri kita di masa datang.

Islam dan Partisipasi Politik

Di zaman modern ini, suatu kebiasaan di kalangan kaum Muslim dalam pembicaraan mengenai cita-cita politik ialah menyebutkan masa-masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* (para *Khalîfah* yang bijaksana) sebagai masa-masa teladan. Meskipun cara penglihatan yang dilakukan terhadap masa-masa itu banyak yang merupakan hasil rekonstruksi yang tidak sedikit mengalami idealisasi, namun, menurut Robert N. Bellah, tetap mengandung berbagai alasan yang cukup substantif. Bahkan, menurut ahli sosiologi agama terkemuka ini, sebagaimana telah sering kita kemukakan dan bahas di tempat lain, masyarakat Islam klasik itu modern secara mencolok (*remarkably modern*) begitu rupa sehingga tidak bertahan lama (hanya sebatas pada masa empat *Khalîfah* pertama saja yang berlang-sung sekitar tidak lebih dari tigapuluh tahun), dan "gagal" (maksudnya, sistem itu digantikan oleh sistem lain yang "tidak modern" karena bersifat

---

[738]Robert A. Dahl, Who *Governs?* (New Haven & London: Yale University Press, 1978) H. 277. Berikut ini kutipan langsungnya:

"... in New Haven as in the United States generally one of the central facts of political life is that politics–local, state, national, international–lies for most people at the outer periphery of attention, interest, concern, and activity. At the focus of most man's lives are primary activities involving food, sex, love, family, work, play, shelter, comfort, friendship, social esteem, and the like. Activities like these–not politics–are the primary concerns of most men and women. In response to the question, 'What things are you most concerned with these days?' Two out of every registered three voters in our sample cited personal matters, health, jobs, children, and the like; only about one out of Five named local, state, national or international affairs."

kekabilahan [tribal] dari tatanan politik rezim Banû Umayyah di Damaskus). "Kegagalan" tersebut karena saat itu belum ada infrastruktur sosial untuk menopangnya.[739]

Ada beberapa hal yang membuat Bellah menilai bahwa masyarakat Islam paling dini itu modern. Di antaranya, tingkat partisipasi politik yang terbuka dan tinggi dari seluruh jajaran anggota masyarakat. Juga keterbukaan dan kemungkinan posisi pimpinan masyarakat itu untuk diuji kemampuan mereka berdasarkan ukuran-ukuran yang universal (berlaku bagi semua orang), yang dilam-bangkan dalam usaha melembagakan kepemimpinan tidak berdasarkan warisan atau keturunan, tetapi berdasarkan pemilihan (apa pun bentuk teknis pemillhan itu pada masa tersebut).[740]

Pangkal kesadaran yang amat asasi ini cukup umum, dan dicerminkan antara lain dalam diktum, " الإعتبار في الجاهلية بالأنساب، والإعتبار للإسلام بالأعمال" (Penghargaan di masa Jahiliyah berdasarkan keturunan [prestise], dan peng-hargaan di masa Islam berdasarkan hasil kerja [prestasi)". Dengan perkataan lain, dalam jargon ilmu sosial modern, sistem masyarakat Islam adalah universalistik dan terbuka, karena menggunakan tolok ukur prestasi untuk menilai seseorang; sedangkan masyarakat *Jâhilîyah* atau yang sejenis itu adalah masyarakat askriptif dan tertutup, karena menggunakan tolok ukur seperti faktor keturunan untuk menilai seseorang. Seperti diungkapkan Ibn Taymîyah, masyarakat Arab *Jâhilîyah* mengutamakan anggota keluarga para kepala suku (*ahl bayt al-ru'asâ'*), sebagaimana masyarakat Persia mengutamakan anggota keluarga raja (*ahl bayt al-mâlik*).[741]

Karena keterbukaannya, ciri utama masyarakat universalistik seperti Islam ialah adanya kesempatan bagi partisipasi sosial-politik yang luas, sedangkan masyarakat partikularistik membatasi partisipasi itu hanya kepada kalangan tertentu yang memenuhi syarat menurut ukuran-ukuran askriptif tertentu.

---

[739]"When the structure that took shape under the prophet was extended by the early caliphs to provide the organizing principle for a world empire, the result is something that for its time and place is remarkably modern.... In a way the failure of the early community, the relapse into pre-Islamic principles of social organization, is an added proof of the modernity of the early experiment. It was too modern to succeed. The necessary social infrastructure did not yet exist to sustain it.... The effort of modern Muslims to depict the early community as a very type of equalitarian participant nationalism is by no means entirely an unhistorical fabrication." (Robert N. Bellah "Islamic Tradition and the Problem of Modernization" dalam *Beyond Belief* [New York: Harper and Row, 1970], hh. 150-1).

[740]It is modern in the high degree of commitment, involvement, and partici-pation expected from the rank-and-file members of the community. It is modern in the openness of its leadership position to ability judged on universalistic grounds and symbolized in the attempt to institutionalize a nonhereditary leader-ship. (*Ibid.*)

[741]Ibn Taymîyah, *Minhâj al-Sunnah*, 4 jilid (Riyâdl: Maktabat al-Riyâdl al-Hadîtsah, t.t), jil. 3, h. 269.

Dari masa dini Islam itu, tingkah laku politik 'Umar ibn al-Khaththâb, Khalifah II, selalu dirujuk sebagai teladan dalam partisipasi politik yang meliputi seluruh warga. Namun sesungguhnya apa yang dilakukan oleh 'Umar (dan Abû Bakr sebelumnya, sebagaimana dituturkan kembali dengan baik sekali oleh Thâhâ Husayn, seorang sastrawan Arab Mesir modern, dalam bukunya *al-Syaykhânî*), kurang lebih hanyalah replika dari apa yang telah diteladankan oleh Sunnah Nabi sendiri, sesuai dengan petunjuk dalam Kitab Suci. Sebab, partisipasi sosial-politik itu sesungguhnya adalah wujud lain ajaran tentang musyawarah atau *syûrâ*, sebagaimana menjadi gambaran ideal dalam Kitab Suci tentang masyarakat kaum beriman, "…dan segala perkara mereka (diselesaikan melalui sistem) musyawarah antara sesama mereka…"[742] Memberi komentar atas firman suci ini, A. Yusuf Ali mengatakan sebagai berikut:

> "Musyawarah." Inilah kata-kata kunci dalam surah ini, dan menunjukkan cara ideal yang harus ditempuh oleh seorang yang baik dalam berbagai urusannya, sehingga, di satu pihak, kiranya ia tidak menjadi terlalu egoistis, dan, di pihak lain, kiranya ia tidak dengan mudah meninggalkan tanggung jawab yang dibebankan atas dirinya sebagai pribadi yang perkembangannya diperhatikan dalam pandangan Tuhan… Prinsip ini sepenuhnya dilaksanakan oleh Nabi dalam kehidupan beliau, baik pribadi maupun umum, dan sepenuhnya diikuti oleh para penguasa Islam masa awal. Pemerintahan perwakilan modern adalah suatu percobaan–yang tidak bisa disebut sempurna–untuk melaksanakan prinsip itu dalam urusan Negara.[743]

Penegasan Yusuf Ali bahwa Nabi s.a.w. selalu melaksanakan musyawarah dalam segala perkara (selain perkara keagamaan murni, tentu saja) itu sejalan dengan gambaran Thâhâ Husayn:

> Adapun bila beliau (Nabi) bermusyarawah dengan mereka (para sahabat) dalam suatu perkara yang tidak disebutkan dalam al-Qur'ân, dan yang Nabi sendiri tidak mendapat perintah (langsung) dari atas, maka hak mereka (para sahabat) itu untuk memberi pendapat dan juga untuk mengajukan usul di luar hal yang Nabi sendiri telah pasti akan melakukannya. Contohnya ialah ketika Nabi s.a.w. menempatkan (pasukan) sahabat beliau pada suatu posisi sewaktu Perang Badar, kemudian al-Hubâb ibn al-Mundzir ibn al-Jamûh (seorang sahabat) bertanya, "Ini perintah yang diturunkan Allah kepada engkau ataukah pendapat dan musyawarah?" Nabi menjawab, "Ini hanyalah pendapat dan musyawarah." Maka dia (al-Hubâb) menyarankan kepada beliau (Nabi)

---

[742]Q., s. al-Syûrâ/42:38.

[743]A. Yusuf Ali, *Holy Quran Text, Translation and The Commentary*, (Jeddah: Dâr al-Qiblah for Islamic Literature, 1403 H.), h. 1317, catatan 4579.

qqqqqqqqqqqqqqqqqqqq

posisi lain yang lebih cocok untuk kaum Muslim, dan beliau menerima sarannya itu.[744]

Jadi Nabi s.a.w. telah meletakkan dasar-dasar sistem sosial-politik yang terbuka, yang memberi keleluasaan bagi adanya par-tisipasi warga masyarakat kaum beriman. Inilah yang dimaksudkan Bellah bahwa dasar-dasar yang diletakkan oleh Nabi itu kemudian dikembangkan oleh para pengganti (*Khalîfah*) sesudahnya, dan menghasilkan tatanan sosial-politik yang untuk ruang dan waktu-nya sangat modern.[745] Tingkah laku kepemimpinan politik 'Umar, misalnya, dilukiskan oleh Thâhâ Husayn sebagai berikut:

> Dan 'Umar itu jika dihadapkan kepada suatu masalah, ia akan mencarinya dalam Kitab Allah, maka jika ditemukan-nya pemecahan bagi masalah itu ia akan melaksanakannya tanpa ragu; dan jika tidak ditemukannya dalam Kitab Allah, ia akan mencarinya dalam Sunnah Nabi s.a.w., maka jika ditemukannya di situ pemecahannya ia akan melaksanakannya, juga tanpa ragu; dan jika tidak ditemukannya, ia akan berijtihad dengan pendapatnya sendiri dan ia akan laksanakan apa saja yang akan membawa kebaikan orang-orang Muslim. Dan 'Umar selalu mengajak bermusyawarah para sahabat Nabi s.a.w. kalau-kalau ada pada seseorang dari mereka suatu Hadîts dari Sunnah Nabi, atau kalau-kalau ada sebagian dari mereka bisa memberi saran dengan suatu pendapat yang akan membawa kebaikan dan kesejahteraan kaum Muslim. 'Umar memerintahkan para gubernur dan para hakim untuk bertindak seperti tindakannya itu, dan agar tidak seorang pun dari mereka berijtihad dengan pendapatnya sendiri kecuali setelah meneliti dengan seksama al-Qur'ân dan Sunnah kemudian tidak menemukan di dalamnya sesuatu yang dapat digunakan untuk meng-ambil keputusan; saat itulah ia harus berijtihad dan bermusyawarah.[746]

Masalah Hak Individual dan Sosial yang Tak Teringkari

---

[744]Thâhâ Husayn, *al-Syaykhânî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1966), h. 49.

[745]Lihat catatan No. 2 di atas. Dalam teori sosiologi modern, khususnya yang dikembangkan oleh Talcott Parsons dari Amerika (Universitas Harvard), dikenal apa yang disebut "*pattern variables*" yang membedakan antara masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Variabel pola partikularisme dan universalisme, misalnya, mengidentifikasi masyarakat tradisional sebagai masyarakat yang berpola partikularistik dan askriptif (seperti penentuan nilai seseorang dari faktor keturunan) dan masyarakat modern sebagai masyarakat yang berpola universalistik (seperti penentuan nilai seseorang melalui prestasi, bukan keturunan, dan lain-lain). Maka, menurut konsep itu, tradisional dan modern bukanlah masalah waktu (dulu dan sekarang) atau tempat (timur dan barat, misalnya), melainkan masalah variabel pola yang dominan. Robert Bellah melihat tatanan masyarakat Islam klasik dalam perspektif teori ini. Maka dapatlah dibenarkan penilaiannya bahwa masyarakat Islam klasik itu adalah "modern", khususnya, seperti dikemu-kakan dalam pembahasan, jika dilihat dari tingginya tingkat partisipasi sosial-politik seluruh jajaran anggota masyarakatnya tanpa diskriminasi berdasarkan pertimbangan askriptif.

[746]Husayn, h. 230.

rrrrrrrrrrrrrrrrrrrr

Adanya tingkat partisipasi sosial-politik yang tinggi dalam Islam itu berakar dalam adanya hak-hak pribadi dan masyarakat yang tidak boleh diingkari. Hak pribadi dalam masyarakat menghasilkan adanya tanggung jawab bersama terhadap kesejahteraan para warga, dan hak masyarakat itu atas pribadi para warganya menghasilkan kewajiban setiap pribadi warga itu kepada masyarakat. Jadi hak dan kewajiban adalah sesungguhnya dua sisi dari satu kenyataan hakiki manusia, yaitu harkat dan martabatnya. Oleh karena itu hak yang mengandung makna kebebasan itu merupakan milik paling berharga manusia, dan kewajiban yang menjadi sisinya itu merupakan kehormatannya. Sebuah adagium mengatakan:

لا شيء أثمن من الحرّيّة، ولا سعادة أكبر من القيام بالواجب

Tidak ada sesuatu yang lebih berharga daripada kebebasan, dan tidak ada kebahagiaan yang lebih besar daripada menunaikan kewajiban.

Hak perorangan yang tak teringkari itu berpangkal pada prinsip bahwa pada instansi paling akhir, tanggung jawab manusia kepada Tuhan dalam Pengadilan di Hari Perhitungan (يوم الحساب), yakni, Hari Kiamat, akan dilakukan sepenuh-penuhnya oleh ma-sing-masing pribadi. Kita dapatkan berbagai gambaran yang menegaskan individualitas tanggung jawab manusia dalam Pengadilan Ilahi itu dalam Kitab Suci. Antara lain:

يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا
مولود هو جاز عن والده شيئا إنّ وعد الله حقّ فلا تغرّنّكم الحياة
الدنيا ولا يغرّنّكم بالله الغرور (لقمان/31: 33)

Wahai manusia! Bertaqwalah kamu sekalian kepada Tuhanmu! Dan waspadalah kamu semua terhadap Hari (Kiamat) ketika tidak sedikit pun seorang orang tua dapat menolong anaknya dan seorang anak dapat menolong orang tuanya; sesungguhnya janji Allah itu benar (pasti terlaksana), maka janganlah kamu semua terkecoh oleh kehidupan duniawi (kehidupan rendah), dan janganlah *al-gharûr* (kekuatan jahat yang selalu menggoda, yakni, setan) itu sempat menggoda kamu sekilian tentang Allah.[747]

واتّقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ
منها عدل ولا هم ينصرون (البقرة/2: 48)

Dan waspadalah kamu semua terhadap Hari (Kiamat) ketika seorang pribadi (jiwa) tidak akan dapat menolong pribadi (jiwa) yang lain, dan ketika dari dia itu tidak akan diterima perantaraan, juga dari dia itu tidak akan diambil tebusan, lagi pula mereka itu semua tidak akan dibantu (oleh siapa pun).[748]

---

[747]Q., s. Luqmân/31:33

[748]Q., s. al-Baqarah/2:48.

يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا ممّا رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع ولا خلّة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون (البقرة/2: 254)

> Wahai sekalian orang yang beriman! Dermakanlah sebagian dari harta yang Kami (Allah) karuniakan kepadamu itu sebelum tiba hari (Kiamat) yang saat itu tidak lagi ada transaksi, juga tidak ada persahabatan (solidaritas) dan tidak pula ada perantaraan (intersesi). Dan mereka yang kafir (menolak seruan ini) adalah orang-orang yang zalim.[749]

Individualitas tanggung jawab manusia dalam Pengadilan Ilahi itu membawa sisi lain prinsip hidup manusia, yaitu bahwa manusia tidak akan dituntut pertanggungjawaban kecuali atas apa yang pernah ia lakukan sendiri, baik langsung maupun tidak langsung. Maka penting sekali kita menyadari prinsip ini, seperti ditegaskan dalam Kitab Suci:

أم لم ينبّأ بما في صحف موسى. وإبراهيم الّذي وفىّ. ألا تزر وازرة وزر أخرى.
وأن ليس للإنستن إلا ما سعى. وأنّ سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزآء الأوفى
(النجم/53: 36-41)

> Belum pernahkah ia (individu manusia) mendapat keterangan tentang apa yang ada dalam lembaran-lembaran suci Mûsâ,
> dan (lembaran-lembaran suci) Ibrâhîm yang setia?!
> Bahwa tidak seorang pun penanggung beban (dosa) akan menanggung beban (dosa) orang lain mana pun juga,
> dan bahwa manusia tidak mendapat sesuatu kecuali yang ia usahakan,
> dan bahwa usahanya itu (kepadanya) akan diperlihatkan,
> kemudian akan dibalas dengpn sepenuh-penuh balasan.[750]

Maka salah satu konsekuensi amat penting dari individualitas tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan-suatu tanggung jawab dalam instansi yang final itu-ialah adanya pra-anggapan bahwa seorang individu berkemungkinan dan mampu memilih sendiri se-cara bebas keyakinannya tentang apa yang benar dan baik. Jika kebebasan serupa itu tidak ada baginya, akan menjadi mustahil dan *absurd* untuk menuntut suatu pertanggungjawaban dari dia atas apa yang diperbuatnya (secara terpaksa). Sebab, tuntutan seperti itu akan merupakan kezaliman dari pihak penuntut, atau akan menjadi perlakuan tidak adil kepada yang dituntut.

Kebebasan memilih dan menentukan sendiri keyakinan pribadi adalah hak yang paling asasi pada manusia. Itulah sebabnya mengapa agama dan keyakinan tidak boleh dipaksakan, sebab pemaksaan dalam hal itu akan dengan sendirinya menghilangkan nilai keyakinan itu sendiri. Hendaknya setiap pribadi memilih

[749]Q., s. al-Baqarah/2:254.
[750]Q., s. al-Najm/53:36-41.

tttttttttttttttttttt

keyakinannya dengan bebas dan penuh tanggung jawab atas segala risiko dan konsekuensinya, dan untuk itu manusia telah dibekali de-ngan kemampuan mengenali kebenaran dari kepalsuan, dan kebaikan dari kejahatan (konsep *fithrah* dan hati nurani). Di samping itu, jalan hidup yang benar itu sendiri telah dibuat jelas berbeda dari jalan hidup yang sesat, sehingga sesungguhnya tidak ada alasan bagi seorang individu untuk terjebak ke dalam tindakan "salah pilih", asalkan ia betul-betul menggunakan kemampuan akal dan hati nurani untuk membuat pertimbangan:

ولو شآء ربّك لآمن من في الأرض كلّهم جميعا أفأنت تكره الناس
حتىّ يكونوا مؤمنين (يونس/10: 99)

> Kalau seandainya Tuhanmu (wahai Muhammad) menghendaki, maka pastilah beriman semua orang di bumi; karena itu apakah engkau akan memaksa umat manusia sehingga mereka menjadi beriman semua?[751]

لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ فمن يكفر بالطاغوت ويؤ من بالله فقد
استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم (البقرة/2: 267)

> Tidak ada paksaan dalam agama; kebenaran telah jelas berbeda dari kepalsuan. Barangsiapa menolak tirani kejahatan dan beriman kepada Allah, maka sungguh ia telah berpegang dengan tali yang kukuh yang tidak bakal putus. Allah itu Maha Pendengar dan Maha Tahu.[752]

وقل الحقّ من ربّكم فمن شآء فليؤمن ومن سآء فليكفر إنّا أعتدنا
للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وإن يثتغيثوا يغاثوا بمآء كالمهل يشوى
الوجوه بئس الشراب وسآءت مرتفقا (الكهف/18: 29)

> Katakan (wahai Muhammad), "Kebenaran itu datang dari Tuhan-mu sekalian." Maka barangsiapa menghendaki, biarlah ia percaya (beriman); dan barangsiapa menghendaki, biarlah ia menolak (kafir). Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah menyediakan neraka untuk mereka yang zalim (jahat)….[753]

ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه
مسؤولا (الإسراء/17: 36)

> Janganlah engkau (masing-masing) pribadi mengikuti sesuatu yang engkau tidak mengerti mengenainya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semuanya itu, akan dituntut pertanggungjawaban atas sesuatu (yang kau ikuti) itu.[754]

---

[751]Q., s. Yûnus/10:99.
[752]Q., s. al-Baqarah/2:256.
[753]Q., s. al-Kahf/18:29
[754]Q., s. al-Isrâ' (Banû Isrâ'îl)/17:36.

uuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuu

Begitulah beberapa dasar hak kebebasan pribadi untuk memilih keyakinan dan kegiatan sesuai dengan keyakinan itu, sebagaimana diajarkan dalam Kitab Suci. Jika hak itu tidak terdapat dalam masyarakat atau negara, maka setiap individu warga negara itu berkewajiban menuntutnya, sejalan dengan diktum "الحق يطلب، لا يعطى" ("Hak itu dituntut, tidak diberikan"). Pasalnya, dalam teori politik dan kekuasaan, boleh dikatakan tidak ada penguasa yang akan de-ngan suka rela memberikan kepada rakyatnya hak-hak yang menjadi milik mereka. Sebab, pemberian hak-hak serupa itu akan dapat berarti pengurangan bagi kekuasaan mereka. Dan menuntut hak pribadi yang asasi itu merupakan salah satu bentuk partisipasi sosial-politik yang amat penting dalam suatu tatanan masyarakat. Jika kebebasan telah dituntut namun tidak juga terwujud, maka individu bersangkutan lepas dari tanggung jawabnya atas perbuatan dan sikap yang dilakukannya secara terpaksa:

إنّما يفتري الكذب الّذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون. من كفر
بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان ولكن من شرح بالكفر
صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم (النحل/16: 105-106)

> Sesungguhnya mereka yang tidak beriman kepada ayat-ayat Allah itu telah menciptakan kepalsuan. Mereka itulah kaum pembo-hong. Yaitu siapa saja yang ingkar kepada Allah sesudah beriman, kecuali yang terpaksa namun hatinya mantap dalam iman. Tetapi barangsiapa membuka dadanya untuk kekafiran, maka mereka akan mendapat murka dari Allah, dan bagi mereka adalah azab yang besar.[755]

Jadi ditegaskan dalam firman itu bahwa tiadalah tanggung jawab jika orang dipaksa atau terpaksa. Tanggung jawab hanya ada pada orang yang "membuka dadanya" (artinya, bersikap bebas dan sukarela) terhadap sesuatu yang ia yakini.

Namun demikian, itu semua tidaklah berarti individu manusia dapat dibiarkan atau diperbolehkan bertindak semau-maunya. Pilihan kepada suatu sistem keyakinan yang dilakukan secara bebas sesuai dengan hak asasi itu mengandung dalam dirinya kewajiban untuk mewujudnyatakan tuntutan keyakinan itu dalam amal perbuatan atau tindakan. Tanpa usaha perwujud-nyataan itu, suatu keyakinan tidak memiliki makna apa-apa, baik bagi yang bersangkutan maupun bagi orang lain.

Sekarang, begitu seorang individu melangkahkan dirinya dari tahap keyakinan ke tahap perbuatan atau tindakan, maka ia tidak lagi berada semata-mata sebagai individu yang lepas dan bebas sepenuhnya. Ia kini berada dalam jaringan pergaulan dengan individu-individu lain, dan ia harus memperhitung-

---

[755]Q., s. al-Nahl/16:105-106.

vvvvvvvvvvvvvvvvvvvvv

kan mereka itu da-lam perbuatan dan tindakannya. Karena itu tindakannya haruslah bernilai "saleh" (*shâlih*), yang makna etimologisnya ialah "cocok" atau "sesuai", yakni, antara lain, cocok dan sesuai dengan hak dan kepentingan individu-individu lain itu, dengan bukti membawa hasil kebaikan bersama.

Agar ketentuan itu terwujud, maka mau tidak mau seorang individu, dalam hubungannya dengan individu yang lain, harus memperhatikan dan mempertimbangkan hak individu itu, sehingga terjalinlah hubungan antarindividu yang disusun melalui pemenuhan hak dan kewajiban masing-masing secara seimbang. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, hak dan kewajiban adalah dua sisi dari kenyataan asasi manusia. Hak merupakan milik primordial seorang individu, dan kewajiban merupakan wujud pembatasan hak individual itu oleh hak individual orang lain. Ini digambarkan dalam sebuah diktum terkenal, " الحرية المرء محدودة بحرية سواه" (Kebebasan seorang individu dibatasi oleh kebebasan individu lainnya).

Maka amal-perbuatan selalu bersifat sosial, sekali pun titik tolaknya ialah motivasi yang selalu bersifat pribadi. Meskipun dalam kehidupan sehari-hari biasa terjadi pembicaraan tentang motivasi seseorang dalam perbuatannya, namun sebenarnya mustahil kita mengurusi motivasi itu, karena motivasi atau niat dengan sendirinya berada dalam lubuk hati yang bersangkutan ("Dalam laut dapat diduga, dalam hati siapa tahu?"). Karena itu pada tingkat sosial kita berurusan dengan tindakan-tindakan lahiriah lebih banyak daripada dengan tindakan-tindakan batiniah.

Namun demikian, dan lebih jauh, semua prinsip tersebut tidaklah berarti dibenarkannya membiarkan masing-masing individu dalam masyarakat untuk bertindak sesuka hatinya. Justru aspek amat penting dari tanggung jawab itu, yang merupakan hak sosial atau masyarakat terhadap individu-individu warganya, ialah agar masing-masing orang bersedia meletakkan dirinya dan amal perbu-atannya dalam jaringan pengawasan masyarakat (*social control*). Sebab, suatu kenyataan yang tidak mungkin diingkari ialah keterbatasan kemampuan seorang individu manusia untuk menangkap dan memahami persoalan hidup ini secara tepat dan benar. "… kamu tidaklah diberi pengetahuan melainkan sedikit saja."[756] Karena itu selalu ada kemungkinan, persepsi seseorang tentang yang benar dan salah serta yang baik dan buruk, itu keliru. Dan hal itu lebih-lebih lagi akan menjadi serius jika yang bersangkutan kebetulan adalah seorang penguasa.

Dari situlah antara lain berpangkal ajaran dan perintah untuk bermusyawarah, di mana para warga saling memberi isyarat atau saran tentang apa yang benar dan baik. Dan ini menjadi pangkal adanya hak masyarakat terhadap

---

[756]Q., s. al-Isrâ' (Banû Isrâ'îl)/17:85.

wwwwwwwwwwwwwwwwwwwwww

individu, yaitu individu itu harus memperhatikan dan memperhitungkan kepentingan masyarakat.

Maka, selanjutnya, guna memungkinkan adanya proses musyawarah yang sehat dan benar, dalam masyarakat diperlukan adanya mekanisme dan tatanan yang memungkinkan terjadinya dialog dan tukar pikiran secara bebas, dalam kerangka saling memberi dan menerima saran tentang apa yang benar dan baik. Inilah yang menjadi salah satu maksud atau tafsir tentang apa yang disebut dalam surah al-'Ashr "… dan saling berpesan sesamanya tentang kebenaran…".[757] Dan itu pula dasarnya sehingga bahkan Nabi s.a.w. pun, dalam urusan kemasyarakatan, sebagaimana telah dikemukakan di atas, juga menjalankan musyawarah, sesuai dengan petunjuk Ilâhî, "... Dan bermusyawarahlah engkau (wahai Muhammad) dengan mereka (para sahabat-mu) dalam segala perkara (kemasyarakatan); maka jika engkau telah mengambil keputusan, bertawakallah kepada Allah."[758]

Jadi, adanya musyawarah adalah hak masyarakat terhadap para warganya, dan para warga itu mempunyai kewajiban untuk mengindahkan dan melaksana-kan hasil musyawarah itu dengan penuh pasrah dan tawakal kepada Tuhan Yang Mahaesa.

Sikap penuh pasrah dan tawakal kepada Allah itu amat diperlukan, karena mungkin sekali, dan memang acapkali terjadi, pelaksanaan hasil suatu musyawarah bersama itu berat, terutama bagi yang kebetulan "kalah" (yang juga dialami oleh Nabi sendiri dalam musyawarah untuk menentukan strategi Perang Uhud). Tetapi sikap pasrah dan tawakal kepada Yang Mahakuasa itu juga amat diperlukan, karena usaha bersama menciptakan masyarakat yang baik selalu menuntut ketabahan, keuletan, jiwa perjuangan dan pengorbanan, kemampuan melihat masa depan yang jauh, dan kesediaan menunda banyak kepentingan pribadi demi kepentingan bersama. Maka dari itu, bergandengan dengan ketentuan "saling berpesan sesamanya tentang kebenaran" tersebut tadi ialah ketentuan "saling berpesan sesamanya tentang kesabaran".[759] Dan ba-rangkali pesan kesabaran atau ketabahan itu meliputi keharusan membuat usaha atau gerakan bersama yang tersusun, dengan perencanaan dan strategi jangka panjang dan jangka pendek.

Dilihat dari perspektif tersebut, surah al-'Ashr yang amat dikenal dan dihafal kaum Muslim itu meringkaskan prinsip tentang kehidupan yang akan membawa kepada kebahagiaan, yaitu iman yang menjadi sumber dasar bagi adanya komitmen kepada nilai-nilai luhur, kemudian amal yang saleh sebagai pengejawantahan sosial komitmen itu, lalu harus ada pengawasan sosial dalam

---

[757]Q., s. al-'Ashr/103:3.
[758]Q., s. Âlu 'Imrân/3:159.
[759]Q., s. al-'Ashr/103:3.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

tatanan yang memungkinkan adanya kebebasan saling menyatakan apa yang benar dan baik, dan diakhiri dengan saling mengingatkan di antara sesama warga untuk tabah dan sabar dengan menanam-kan orientasi masa depan yang jauh, di mana masing-masing individu dituntut kesediaannya untuk mengorban-kan kepentingan diri-nya sendiri demi kepentingan bersama.

Kesimpulan dan Penutup

Dari seluruh uraian itu kiranya dapat disimpulkan, partisipasi sosial-politik bagi kaum Muslim adalah berakar dalam ajaran agama-nya, dan bersangkutan dengan prinsip-prinsip tentang hak dan kewajiban masing-masing orang dalam masyarakat itu.

Partisipasi itu juga merupakan bagian dari perintah Allah untuk (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan") yang cukup banyak disebutkan dalam Kitab Suci. Berkenaan dengan ini, salah satu ilustrasi tentang masyarakat kaum beriman ialah sebagai berikut:

والمؤمنون والمؤمنت بعضهم أوليآء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم
(التوبة/9: 71)

> Kaum beriman lelaki dan kaum beriman perempuan itu adalah sebagian mereka pelindung bagian yang lain: mereka saling menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan, menegakkan salat, mengeluarkan zakat, dan mentaati Allah serta Rasul-Nya. Mereka itulah yang akan mendapat rahmat Allah. Sesungguhnya Allah itu Maha Mulia lagi Maha Bijaksana.[760]

"… Sebagian dari mereka adalah pelindung bagi sebagian yang lain" adalah ungkapan Kitab Suci yang persis sejalan dengan sabda Nabi s.a.w. "Semua kamu adalah pemegang tanggung jawab dan setiap pemegang tanggung jawab akan ditanya tentang tanggungannya." Atau, dalam istilah yang telah dikenal, "setiap *râ'î* akan diminta pertanggungjawabannya atas *ra'îyah* (rakyat)-nya."

Maka sesuai dengan fungsinya sebagai pemegang tanggung jawab atau *râ'î*, setiap pemerintah yang berkuasa wajib memperhatikan kesejahteraan tanggung-an atau *ra'îyah* (rakyat)-nya dengan mengusahakan kesejahteraan mereka itu sebagaimana sering sekali dikemukakan contohnya dari perbuatan Khalifah 'Umar.[761]

---

[760]Q., s. al-Tawbah/9:71.

[761]Lihat, misalnya, Husayn, hh. 198-9.

yyyyyyyyyyyyyyyyyyyy

Maka seorang Muslim harus aktif melibatkan diri dalam usaha bersama mengembangkan masyarakat ke arah yang lebih baik. Dan inilah pangkal tolak partisipasi sosial-politiknya. Etos keaktifan dalam masyarakat itu merupakan salah satu sifat utama masyarakat Islam, yang, seperti diamati oleh Bellah, bersesuaian dengan etos zaman modern.[762]

---

[762]The dominant ethos of this community was this-worldy, activist, social and political, in these ways also closer to ancient Israel than to early Christianity, and also relatively accessible to the dominant ethos of the twentieth century. (Bellah, h. 152).

zzzzzzzzzzzzzzzzzzzzz

REAKTUALISASI NILAI-NILAI KULTURAL DAN SPIRITUAL DALAM PROSES TRANSFORMASI MASYARAKAT:

Masalah Penyajian Kembali Islam Sebagai Sumber Keinsafan Makna Hidup Di Indonesia Modern

BAGIAN terbesar bangsa kita adalah orang-orang Muslim karena itu maju atau mundurnya bangsa kita tentu akan mempunyai dampak positif atau negatif kepada agama Islam dan orang-orang Muslim, termasuk dampak kredit dan diskredit. Contoh paling akhir dampak ini, pada bangsa lain dan sistem kepercayaan lain, dan dalam artian positif (kredit), ialah fakta bagaimana negeri-negeri industri baru (NIB, NIC'S) di Asia Timur, yaitu Korea Se-latan, Taiwan, Hong Kong dan Singapura, disebut sebagai negeri-negeri "ular naga kecil" (*little dragons*) sebagai alusi kepada sistem nilai di sana, yaitu paham Kong Hu Cu atau Konfusianisme.

Maka, dalam suatu analogi, kita juga dapat melitat kemung-kinan kredit serupa itu kepada Islam dan kaum Muslim di Indonesia jika negeri ini maju, atau diskredit jika ia tetap terbelakang. Oleh karena itu, suatu kesimpulan truistik dan sederhana ialah bahwa tidak ada jalan lain bagi kita bangsa Indonesia, khususnya kaum Muslimnya, dari membuat negeri kita ini maju, makmur, kuat dan modern, demi kehormatan kita sebagai "Bangsa Muslim terbesar di muka bumi", dan demi keinsafan kita akan makna hidup untuk mengabdi kepada Allah guna memperoleh *ridlâ*-Nya.

Permasalahan Pokok: Reinterprestasi untuk Reaktualisasi

Pergeseran dalam hirarki nilai, yang mendorong tidak saja penisbian beberapa nilai hidup tertentu tetapi juga, sebaliknya, pemutlakan beberapa nilai hidup lainnya, telah menjadi salah satu titik perhatian dalam setiap pembahasan

tentang pembangunan modern atau modernisasi. Berkenaan dengan ini, pembicaraan tentu menyangkut agama, disebabkan oleh fungsi agama sebagai sumber terpenting kesadaran makna (*sense of meaning*) bagi umat manusia. Dan agama itu, sepanjang pengalaman bangsa-bangsa Barat yang telah menjadi modern terlebih dahulu daripada bangsa-bangsa lain, suatu kenyataan dalam proses modernisasi yang sering dikemukakan orang dengan penuh rasa kecemasan dan kekuatiran.

Kenyataan memang zaman modern menampakkan agama dalam ujian yang amat berat, khususnya ujian epistemologis. Tetapi tidak berarti bahwa ujian serupa, itu hanya terjadi di zaman muta-khir ini saja. Ujian yang sama, mungkin dalam bobot yang lebih ri-ngan, telah dialami oleh setiap agama dalam suatu masa—jika bu-kannya sepanjang masa—dari proses pertumbuhannya. Jika boleh kita katakan bahwa agama adalah suatu "sistem simbolik", maka di zaman modern ini selain bisa dipandang bahwa ia telah mengungkapkan suatu bentuk "kesadaran modern" tentang fungsi agama, ia juga menyinggung titik amat rawan berkenaan dengan cara pendekatan kepada ajaran agama: apakah ia harus diterima secara harfiah, ataukah harus dilakukan suatu "penyeberangan" (*i'tibâr*) ke sebalik ungkapan-ungkapan lingusitiknya, kemudian dilakukan penafsiran (alegoris). Dalam masa-masa formatif agama Kristen, misalnya, terdapat periode ketika Gnostisisme (paham *ma'rifah*) diperkenalkan, yang secara tersirat merupakan penolakan kepada pendekatan harfiah, dan mengajukan interpretasi kefalsafahan kepada agama. Beberapa ahli seperti Profesor Burkitt dan Dr. Schwitzer mengatakan bahwa:

> Gnostisisme adalah suatu usaha untuk menemukan pengganti bagi harapan apokaliptik akan segera kembalinya al-Masîh yang sekarang dirasakan sebagai bersifat khayal. Ia merupakan percobaan untuk menerangkan atas dasar yang rasional bagaimana manusia datang dari Tuhan dan dapat kembali kepadanya tanpa Fatalism…. Kaum Gnostik berpendapat bahwa fakta-fakta biasa dari kehidupan al-Masîh sebagaimana diajarkan dalam Gereja adalah hanya konsepsi-konsepsi vulgar yang menutupi kebenaran.[763]

Dalam Islam pun permasalahan yang identik juga terjadi, sebagaimana dapat dibaca dari karya-karya polemis al-Ghazâlî terhadap para failasuf, yang kelak berlanjut dengan melibatkan Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Taymîyah, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, dan lain-lain. Para failasuf seperti Ibn Sînâ, misalnya, berpendapat bahwa ajaran para nabi itu adalah alegori-alegori (*amtsâl*) dan simbol-simbol (*rumûz*), yang maksud sebenarnya harus dicari dengan

---

[763]J.W.C. Wand, *A History of the Farly Church to A.D. 500* (New York: Harper and Row, 1974), h. 43.

"menyeberang" (*i'tibâr*) di balik itu semua melalui penafsiran metaforis. Dengan perkataan lain, ajaran-ajaran formal para nabi itu hanyalah ibarat "bungkus", sedangkan kebenaran yang menjadi isi yang sebenarnya, tentu saja, ada di balik lembaran pembungkus itu. Cara ini, menurut para failasuf, diperlukan agar pesan para nabi dapat mencapai umum, sebab pesan yang intinya perbaikan masyarakat manusia itu tidak akan efektif jika tidak memperoleh sambutan masyarakat luas yang kebanyakan hanya berfikir sederhana melalui mereka, sesungguhnya para nabi tidaklah menerangkan kebenaran *an sich*, melainkan hanya perumpamaan-perumpamaan dan lambang-lambang, yang kesemuanya itu, bagi kaum terpelajar, wajib dicari maknanya. Maka para failasuf Islam itu dituduh elitis, apalagi memang mereka mengklaim sebagai *al-khawâshsh* ("khawas", kaum spesial) yang berhadapan dengan *al-'awâmm* ("awam", kaum kebanyakan). Dan karena metodologi mereka dalam pemahaman agama itu, Ibn Taymîyah dan lain-lain menuduh bahwa para failasuf Islam sebagai memandang para nabi telah melakukan "الكذب للمصلحة" atau "bohong untuk kebaikan umum". Sebab mengatakan bahwa para nabi hanya membawa lambang-lambang adalah sama dengan mengatakan bahwa sebetulnya mereka berbohong, karena tidak mengatakan hal yang sebenarnya. Tapi karena dampak setiap kedatangan nabi ialah perbaikan masyarakat, maka "kebohongan" nabi itu dimaksudkan untuk mendidik masyarakat umum, demi kebaikan mereka sendiri. Tentu saja, kata Ibn Taymîyah, pandangan serupa ini adalah keliru.

Proses-proses pertumbuhan pemikiran dalam Islam itu telah berkembang menjadi cabang ilmu Keislaman yang amat kukuh, yaitu Ilmu *Kalâm* (*'Ilm al-Kalâm*). Dalam bandingannya dengan pertumbuhan pemikiran keagamaan dalam Kristen, Ilmu Kalâm tidak memiliki padanan, sehingga dalam bahasa Barat, dalam hal ini Inggris, Ilmu *Kalâm* diterjemahkan sebagai "*Dialectical Theology*", "*Speculative Theology*", "*Rational Theology*", "*Natural Theology*", atau "*Philosophical Theism*". Kesemua istilah terjemahan itu menunjukkan segi perbedaan amat penting antara teologi dalam Islam yang tidak dogmatis dengan teologi-teologi lain, dengan dampak yang berbeda pula, bagi kemodernan. Dan ilmu Islam yang juga disebut Ilmu *Tawhîd*, Ilmu *Ushûl al-Dîn*, atau Ilmu *'Aqâ'id* ini telah pula mempengaruhi dan ikut membentuk bagian-bagian tertentu sistem ajaran Yahudi dan Kristen, sebagaimana dapat dipelajari dari buku-buku Austryn Wolfson dan William Craig.[764]

---

[764]The distinguished Austrian novelist Robert Musil described the age as characterised by 'relativity of perspective verging on epistemological panic'. The phrase is extremely apt. The West did indeed exist in a state of Panic about knowledge and meaning, the two primary issues to which the branch of philosophy called epistemology addresses itself. Beneath the frenzied self indulgence of the era of Charleston and flapper, there lurked a sense of desperation, an of-ten frantic terror at the absence of meaning, the uncertainly of all knowledge, the impossibility of

Kita di sini tidak mungkin memasuki terlalu dalam soal-soal pelik dalam sejarah pemikiran keagamaan itu. Tetapi dirasa perlu kita menyadari adanya permasalahan itu, agar dapat kita sadari pula permasalahan yang serupa, namun dalam ukuran yang jauh lebih besar dan susunan yang lebih ruwet, yang menyangkut agama dan masyarakat modern sekarang ini. Inilah yang kiranya membenarkan adanya pikiran tentang perlunya suatu bentuk reinterpretasi dan reaktualisasi tertentu kepada ajaran agama, dengan tujuan agar tidak saja ia menjadi relevan bagi kehidupan modern, tapi juga untuk mengefektifkan fungsinya sebagai sumber makna hidup.

Masyarakat, sebagaimana perorangan, tidak bisa hidup terpisah sama sekali dari lingkungan; untuk kedua-duanya itu, lingkungan berpengaruh banyak kepada perkembangan wataknya. Ma-ka demikian pula masyarakat agama. Dari kajian atas sejarah perkembangan pemikiran keagamaan, termasuk dalam Islam, sejarah, dalam arti semua proses dan struktur kongkretnya dalam kehidupan masyarakat yang bersangkutan, mempunyai andil besar sekali untuk menentu-kan bentuk-bentuk interpretasi dan formulasi pemahaman keagamaan. Karena itu, dalam zaman yang ditandai antara lain oleh intensitas komunikasi yang amat tinggi, semua agama, termasuk Islam, harus secara meluas mengadakan dialog-dialog antara sesama pemeluk, dengan masyarakat pemeluk agama lain, dan dengan lingkungannya yang lebih luas; jika mungkin, atas dasar beberapa titik temu dalam ajaran; dan jika tidak mungkin, maka cukup atas dasar titik temu dalam pengalaman nyata.

Untuk memperoleh gambaran yang lebih nyata tentang persoalan yang sudah amat sering dikemukakan orang itu, kita dapat melihat pengalaman masyarakat negeri-negeri Barat, dan menarik pelajaran dari hal itu.

Negeri-negeri Modern Barat dan Agama

Jika ada sesuatu yang patut kita ucapkan terima kasih kepada bangsa-bangsa Barat, maka yang terpenting barangkali ialah karena mereka menyediakan kepada kita kesempatan menarik pelajaran dari pengalaman mereka sebagai kelompok umat manusia yang terlebih dahulu menjadi modern dengan berbagai permasalahannya. Mengetahui apa yang telah dialami oleh Barat dalam rangka proses menjadi modern dan ongkos-ongkos yang harus mereka bayarkan, dapat menjadi cermin bagi kita untuk melihat kemung-kinan apa yang kiranya akan terjadi pada kita kelak jika kita meng-alami proses transmutasi yang sama.

---

saying definitely what or even that one knew. Meaning and knowledge became as relative, as mutable, as provisional as everything else. (Michael Baigent, Richard Leigh & Henry Lincoln, *The Messianic Legacy* [New York: Bantam Dobuleday Dell, 1986], h. 184).

dddddddddddddddddddddd

Tidak ada suatu masyarakat yang bisa didekati secara sederhana, karena memang tidak ada masyarakat yang sederhana. Setiap masyarakat mempunyai keruwetannya sendiri, dan lebih-lebih lagi masyarakat modern Barat, suatu masyarakat yang telah mengalami perkembangan sedemikian rupa sehingga kompleksitas yang sangat tinggi justru merupakan ciri utama proses dan struktur sosialnya.

Pembahasan tentang negeri-negeri modern Barat yang menyangkut masalah keagamaan bisa dilakukan dengan sikap pilih-pilih (*selective*), atau pemusatan perhatian kepada segi-segi yang paling relevan saja. Meskipun begitu kita berharap tidak akan kehi-langan perspektif kenyataan ruwet masyarakat-masyarakat Barat, sehingga suatu kesimpulan apa pun yang kita buat akan masih memiliki keabsaban secukupnya.

Michael Baigent dan kawan-kawan yang banyak sekali mencurahkan perhatian untuk riset tentang suatu segi tertentu sejarah agama Kristen di Eropa, menilai bahwa masyarakat Barat sekarang ini sedang mengalami krisis epistemologis. Yaitu krisis yang membuat mereka tidak lagi memiliki kejelasan tentang pengetahuan dan makna hidup. Ilmu pengetahuan yang menggempur dahsyat dogmatika Kristen di sana sejak masa-masa dini, introduksi rasio-nalisme Islam melalui falsafah Ibn Rusyd (kelak disebut Aver-roisme Latin), yang diteruskan ke masa-masa kekejaman inkuisisi, kegilaan pemeriksaan dan penyiksaan atas para wanita "sihir", kemudian disahkan oleh polemik-polemik kefalsafatan sampai masa mutakhir ini, telah membuat agama di sana kehilangan banyak sekali kemampuannya untuk bertindak sebagai penjelas persoalan hidup dan pemberi makna kepada hidup itu. Proses penisbian yang tidak bisa lagi ditahan oleh agama yang dikenal di sana telah membuat Barat, menurut ungkap-an novelis Austria terkemuka, Robert Musil, mengalami "kenisbian pandangan yang bertumpu kepada kepanikan epistemologis." Di balik kemewahan hidup material yang kini dinikmati masyarakat-masyarakat Barat, menyelinap "rasa putus asa", suatu ketakutan yang sering kalut oleh tidak adanya makna hidup, ketidakpastian semua pengetahuan, kemustahilan mengatakan dengan pasti apa yang diketahui seseorang atau bahkan bahwa dia itu tahu. Makna dan pengeta-

eeeeeeeeeeeeeeeeeeeee

huan menjadi nisbi, berubah dan bersifat sementara seperti halnya dengan apa saja yang lain.[765]

Kekacauan epistemologis ini, sepanjang keterangan Baigent, agaknya antara lain disebabkan oleh tidak mempunyai agama yang dikenal di sana untuk mengakomodasi ilmu pengetahuan, akibat kesulitan mendapatkan kejelasan tentang hubungan organik ilmu pengetahuan itu dengan keseluruhan sistem keimanan yang ada. Akibat selanjutnya ialah bahwa "kemajuan", "budaya" dan "per-adaban" menjadi lepas dari kontrol agama dan, lebih jauh lagi, bahkan tumbuh menjadi sebuah bentuk agama tersendiri. Telah disinggung bahwa sejak introduksi falsafah Ibn Rusyd (rasiona-lisme Aristoteles yang telah di-Islam-kan) ke dunia Barat, sistem keimanan di sana telah menunjukkan konfliknya yang tak terdamaikan dengan ilmu pengetahuan. Walaupun begitu, keadaan yang menim-bulkan keputusasaan dari tak terkendalinya ilmu pengetahuan oleh agama di Barat itu menggejala dengan hebat pada saat dekat sebelum Perang Dunia Pertama.

> Sebenarnya, kemajuan, budaya dan peradaban, pada masa sebelum tahun 1914, telah menjadi sebuah bentuk agama tersendiri.... Atas nama itu semua, apa saja dapat diakomodasi dan ditopang. Dan sampai batas bahwa semuanya itu benar-benar "menggabungkan banyak hal menjadi satu", dan melengkapi manusia dengan kesadaran makna, tujuan dan pembenaran, semuanya itu dapat dikatakan sebagai mempunyai fungsi traditional sebuah agama.[766]

Perang Dunia Kedua telah memporakporandakan "agama" baru itu, dan manusia terhentakkan untuk mempertahankan kem-bali "agama" yang dianut-nya. Baigent mengatakan bahwa kema-juan, budaya dan peradaban telah meng-khianati amanat yang diberikan kepadanya. Ilmu pengetahuan yang semula diperkirakan akan menawarkan prospek baru untuk usaha perbaikan hidup

---

[765]Yaitu, pertama, buku Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1979). Sesuai dengan judulnya, buku ini merupakan bahasan tentang pengaruh Ilmu *Kalâm* dari Islam kepada ajaran agama Yahudi, yaitu setelah para pemikir Yahudi di Zaman Islam menyerap teori-teori Ilmu *Kalâm* guna mengembangkan pemikiran keagamaan mereka.

Kedua, buku William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Barnes & Noble, 1979). Buku ini membahas garis argumen yang dikembangkan dalam Ilmu *Kalâm* Islam, dengan singgungan di sana-sini tentang bagaimana para pemikir klasik Kristen, juga para failasuf Barat modern, langsung atau tidak langsung, dan sampai batas tertentu, terpengaruh oleh Ilmu *Kalâm*.

[766]In effect, progress, culture and civilisation became, in the period prior to 1914, a form of religion in themselves ... In their name, everything could be accomodated and vindicated. And to the extent that they did indeed 'holding things together' and furnish humanity with a sense of meaning, purpose and justification, they can be said to have the traditional function of a religion. (Baigent, et al., hh. 180-181).

manusia malah justru memproduksi alat-alat mengerikan untuk menghancur-kannya. Bagi mereka yang menyaksikan perang, ilmu pengetahuan menjadi sepenuhnya identik dengan kapal selam, bombardemen udara dan, yang lebih mengerikan lagi, gas racun.

Sampai saat ini pun kemajuan terutama terjadi dalam bidang-bidang penghancuran. Kemajuan itu bukannya membuat masyarakat lebih manusiawi atau membimbingnya ke arah kegiatan damai yang bermanfaat untuk semua, tetapi malah secara efektif menjerumuskan manusia ke dalam perang yang paling berdarah dan paling gila yang pernah dialami. Agama "kemajuan" hancur oleh penampilannya sendiri, dan mereka yang menyaksikan Perang memandang sebagai "penyempurnaan keinginan bunuh diri Eropa yang telah lama tersembunyi."[767]

Menurut Baigent lebih jauh, krisis makna hidup di Barat juga ikut bertanggungjawab atas pertumbuhan kultus-kultus yang kini merajalela di sana. Mereka ingin menemukan makna hidup dalam diri para guru eksentrik di lembah pegunungan Himalaya (kultus Bhagwan Shri Rajneesh, misalnya) atau, barangkali suatu makhluk dari planet lain (maka UFO–*Unidentified Flying Objects*– adalah lebih-lebih amat menarik bagi mereka daripada bagi kelompok manusia lain). Adalah dorongan keagamaan yang tak tersalurkan secara wajar itu yang menurut Baigent kemudian tersalurkan kepada film-film *science fiction* seperti *Star Wars* yang mempertunjukkan suatu 'kekuatan' mistik quasi-Taois.

> Oleh karena agama terorganisasi dan konsep-konsep dogmatisnya tentang Tuhan terus menerus kehilangan kredibilitas, orang mulai mencari 'intelijensi lebih tinggi' di tempat lain, di seberang galaksi, jika perlu. Seolah-olah, karena merasa ditinggalkan oleh sistem Ketuhanan masa lalu, mereka terpaksa, karena kekalutan membuat-buat bentuk baru peneguhan diri bahwa 'kita tidak sendirian'.... Sekali lagi, orang mencari jalan keluar untuk mendapatkan pemecahan, padahal seharusnya mereka melihat ke dalam diri sendiri.[768]

Agama tidaklah cukup hanya dipahami sebagai formula-formula abstrak tentang kepercayaan dan nilai. Ia menyatu dan menyatakan diri dalam hidup nyata para pemeluknya. Dan sebuah agama dapat hidup hanya sebanding

---

[767]The religion of progress, culture and civilisation was negated by what appeared, to those living at the time, the consummation of a long dormant European death-wish. (Baigent, et al., h. 181).

[768]As organized religion and its dogmatic conceptions of God continue to lose credibility, individuals begin to seek a 'higher intelligence' elsewhere—across the galaxy, if needed be. It is as if, feeling abandoned by the deities of the past, they were impelled out of sheer panic to fabricate a new form of reassurance that 'we are not alone'.

… Once again, people look outwards for solutions, when they should be looking within themselves. (Baigent, et al., h. 287).

gggggggggggggggggggggg

dengan kematangan jiwa para pemeluknya. Namun Perang Dunia I, yang kemudian segera diikuti oleh Perang Dunia II, hanya mempertunjukkan kepada umat manusia bahwa kemajuan teknologi telah terjadi dengan mendahului kematangan jiwa. Umat manusia sekarang secara teknologi telah mengalami kemajuan luar biasa. Tetapi secara mental masih hidup dalam abad-abad masa silam. Akibatnya, kata Baigent, "teknologi adalah bagaikan granat hidup di tangan kanak-kanak. Kesenjangan ini terus berlangsung sampai sekarang, jika tidak malah tumbuh semakin nyata. Masyarakat tidak berkembang cukup lebih matang, tetapi granat di tangannya telah berkembang menjadi lebih berbahaya lagi".[769]

Itu semua terjadi karena kegagalan agama formal di sana untuk menangani perubahan sosial dan masalah yang ditimbulkan olehnya. Padahal agama itu, di antara sekian banyak fungsinya, adalah pemberi kejelasan tentang hidup ini beserta asal dan tujuannya. Nabi 'Îsâ al-Masîh a.s. sering dikutip sebagai mengatakan bahwa manusia tidak hidup hanya dengan roti. Kemudian para ahli psikologis, antara lain C.G. Jung, menegaskan bahwa manusia mempunyai kebutuhan pokok yang non-material, yang lebih mendalam, mendesak dan elementer daripada pangan, sandang dan papan semata. Dan yang paling penting dari semua kebutuhan pokok non-material itu ialah kesadaran makna hidup. Karena itu, berbeda dari falsafah klasik yang melihat akal sebagai differentia spesies manusia dari genus hewan pada umumnya, berdasarkan hal tersebut maka differentia itu ialah kesadaran makna dan tujuan (*sense of meaning and purpose*) dalam hidupnya. "Harkat manusia terletak pada pandangan bahwa hidupnya itu bagaimana juga berguna. Kita bersedia menanggung kepedihan, deprivasi, kesedihan dan segala derita, jika semuanya itu menunjang suatu tujuan, daripada memikul beban hidup tak bermakna. Lebih baik mati daripada hidup tanpa arti".[770]

Tetapi karena di Barat agama-agama formal telah gagal, maka manusia terdorong untuk mencari agama-agama pengganti (*ersatz religions*), yang lebih rendah, dalam bentuk fundamentalisme dan kultusisme (*cultism*). Tokoh-tokoh fundamentalisme (terutama Kristen Protestan) Amerika, seperti Jerry Falwell, Jimmy Baker, Sung Myung Moon, dan lain-lain memang mengajarkan hal-hal baku dari agama, tetapi mereka juga menyajikan bal-hal lain yang dapat sangat berbahaya, karena hanya bersifat meringankan beban (*palliative*) namun tidak menghilangkannya. Dengan kata lain, mereka menyajikan hal-hal yang palsu dan bersifat menipu (*deceptive*).

---

[769]Lihat Baigent, et al., h. 141.

[770]Human dignity rests on the assumption that human life is in some way significant. We are more prepared to endure pain, deprivation, anguish and all manner of ills, if they serve some purpose, than we are to endure the incon-sequential. We would rather suffer than be of no importance. (Baigent, et al., h. 176).

Harus diakui bahwa setiap agama mempunyai golongan fanatiknya, yang memahami agama dalam diktum-diktum dan larangan-larangan yang amat disederhanakan (*over simplified*), dan lebih mementingkan pemaksaan mengikuti cara kelompoknya sendiri daripada mengkristalisasikan kesadaran makna mereka yang mendalam. Dalam banyak masa perkembangan sejarah suatu bangsa, fundamentalisme berfungsi sebagai pelarian yang banyak menolong. Disebabkan oleh keluguan ajaran yang disajikan, yang dalam rangka keluguan itu tidak diizinkan adanya sikap bertanya dan ragu, fundamentalisme berfungsi memberi kepastian di tengah suasana kekalutan. Itulah yang terjadi, misalnya, pada kaum Katolik Polandia pada abad yang lalu, yang kalut karena terjepit antara kaum Lutheran Jerman dan kaum Ortodoks Rusia. Juga yang terjadi pada kaum Yahudi abad yang lalu di ghetto-ghetto Eropa Timur, dan orang-orang Hitam di Amerika.

Tetapi karena setiap yang bersifat hanya palliative itu palsu dan menipu (*deceptive*), maka segi-segi negatif yang selalu terancam oleh rasa kecewa dan putus asa itu sering harus diimbangi dengan sikap-sikap penegasan diri sendiri (*self assertion*), dan ini, pada urutannya, muncul dalam sikap-sikap keluar yang tegar, fanatik dan sempit. Selama masih mencakup hanya kelompok yang tertindas dan tersisih, fundamentalisme, seperti disebutkan tadi, dapat mempunyai fungsi yang positif. Tetapi jika telah mencakup pula golongan-golongan kuat dan kaya, maka fundamentalisme dapat merupakan malapetaka umat manusia yang lebih berbahaya daripada penyebabnya sendiri, yaitu hilangnya kesadaran makna hidup akibat transformasi sosial yang cepat di zaman modern.

> Di masa lalu, keluguan fundamentalis telah sering berguna sebagai tempat berlindung bagi kelompok-kelompok minoritas yang tertindas, atau bahkan bagi sebuah negara terjajah....
>
> Namun, yang hari ini terjadi, ialah pemelukan keluguan fundamentalis tidak lagi oleh minoritas yang tertindas dan tersiksa, melainkan oleh sebagian kaum yang paling kaya, paling mewah, paling berkuasa dan, secara teori, paling terdidik di dunia. Ini berakibat penghapusan banyak hal yang budaya Barat telah dengan susah-payah berhasil memahami, tidak saja dalam lingkaran akademik murni seperti kajian Bibel dan teori evolusi, tetapi juga dalam lingkaran yang lebih relevan dan akhirnya lebih penting, yaitu kemanusiaan dan toleransi.[771]

---

[771]In the past, fundamentalist simplicity has often served as a refuge for oppresses minorities, or even for an occupied country. . . .

What is occurring today, however, is the embrace of fundamentalist simplicities not by an oppressed and persecuted minority, but by some of the weal-thiest, most comfortable, most powerful and, theoretically, best educated people in the world. This in effect nullifies much of what Western culture has so pains-takingly learned—not only in purely academic spheres such as biblical study and evolutionary theory, but also in the more relevant and ultimately more important spheres of humanity and tolerance. (Baigent, et al., h. 258).

iiiiiiiiiiiiiiiiiiii

Jadi sesungguhnya berkembangnya fundamentalisme di Barat, apalagi berkembangnya kultus seperti *Jehovah Witnesses*, *People's Temple*, *Children of God*, *Yahweh ben Yahweh*, *Christian Identity*, *Aryan Nations*, *The Order*, dan lain-lain, adalah sistem keputusasaan orang-orang modern Barat menghadapi transformasi sosial yang tak terkejar, dan yang gagal diberi kejelasan dan makna oleh agama formal di sana. Karena itu ciri menonjol lain fundamentalisme ialah anti intelektualisme, sehingga, misalnya, mereka dengan sengit menentang teori evolusi (*Evolutionism*) dan berpegang hanya kepada doktrin penciptaan (*Creationism*) menurut Genesis.

> Fundamentalisme adalah sebuah reaksi terhadap gerakan modernisme abad keduapuluh, yang kritiknya terhadap Bibel, liberalisme keagamaannya, rasionalismenya, geologinya, astronominya, dan teori evolusinya dipahami sebagai lawan agama Kristen yang benar.[772]

Fundamentalisme di Barat itu, apalagi kultusisme (*cultism*), memang berada sebagai *religio illicita* (tidak resmi diakui), namun tersebar luas. Dan pengaruhnya begitu besar dan buruk, sehingga menjadi sumber kecemasan baru di sana setelah obat bius dan alkohol. Disebabkan oleh fungsinya yang *palliative*, yang meringan-kan beban secara palsu, dan karena itu bersifat menipu (*deceptive*), fundamentalisme Kristen di Amerika, misalnya, bersama dengan kultusismenya, dianggap sebagai sumber kekacauan dan penyakit mental, yang memerlukan tindakan-tindakan pencegahan dan pengobatan. Maka di New York dibentuk perkumpulan "*Funda-mentalists Anonymous*" (sebagai analogi kepada "*Alcoholics Anony-mous*"), dan di Chicago berdiri perkumpulan *Cult Awareness Net-work*, yang kedua-duanya itu bertekad memantau berturut-turut fundamentalisme dan kultusisme serta mencegah akibat buruknya dan mengobati mereka yang telah terkena.

Kemudian, disebabkan adanya kebutuhan psikologis kepada keyakinan diri sendiri bahwa "*we are not alone*", fundamentalisme dan kultusisme Barat itu diusahakan tersebar ke seluruh muka bumi, termasuk ke negeri kita ini (ingat kasus *Jehovah Witnesses* dan *Children of God* beberapa waktu yang lalu).

Islam dan Kristen tentang Ilmu-Pengetahuan

Kita telah mencurahkan porsi cukup besar dalam pembahasan ini mengenai Barat modern dalam kaitannya dengan peran agama, yaitu, seperti telah dike-

---

[772]Fundamentalism was a reaction against the movement of twentieth-century modernism, whose Biblical criticism, religious liberalism, rationalism, geology, astronomy, and the theory of evolution were perceived as opponents of true Christianity. (Rod L. Evans dan Irwin M. Berent, *Fundamentalism: Hazards and Heartbreak* [La Salle, Illinois: Open Court, 1990], h. 1).

mukakan, untuk dapat bercermin dari peng-alaman mereka yang pahit itu dan menarik pelajaran. Sebab, jika kita mengatakan bahwa kita hendak mamasuki "Era Tinggal Landas", implikasi ungkapan itu seperti industrialisasi dan kemajuan ekonomi tentu juga mengandung arti pengulangan apa yang ada di Barat. Maka setelah kita menghadap cermin pengalaman Barat itu, apakah benar bahwa yang nampak padanya ialah bayangan diri kita yang juga akan mengalami hal buruk yang sama?

Sudah tentu jawab atas pertanyaan itu dapat positif, dapat juga negatif. Jika sifat dasar agama adalah sama, dan jika proses-proses dan struktur-struktur yang menjadi lingkungan agama itu dalam interaksinya dengan transformasi sosial yang terjadi juga sama, maka barangkali semua kejadian yang dialami oleh Barat berkenaan dengan masalah agama itu juga akan terjadi pada kita. Tetapi jika sifat dasar suatu agama berbeda dengan agama lain-seperti Kristen dan Islam, misalnya-ditambah dengan lingkungan yang juga berbeda dari satu tempat ke yang lain–seperti Eropa dan Asia Tenggara, misalnya–dan proses-proses serta struktur-struktur kemasyarakatannya juga berbeda, maka barangkali sekurangnya tidak semua pengalaman buruk Barat itu akan terjadi pada kita.

Bahwa Kristen dan Islam memiliki segi persamaan, itu sudah merupakan suatu kemestian suci, karena Islam adalah kelanjutan Kristen (dan Yahudi) dalam rangkaian agama Nabi Ibrâhîm. Tetapi jika Islam berbeda dari Kristen, maka hal itu bukan saja suatu kenyataan yang dengan mudah dapat disaksikan sehari-hari, tetapi juga akibat logis klaim Islam sebagai koreksi terhadap Kristen (dan Yahudi). Dan jika kita membatasi tinjauan hanya kepada segi perbedaan antara Kristen dan Islam yang amat faktual dan logis itu, maka barangkali sekurangnya tidak seluruh pengalaman buruk Barat berkenaan dengan agama tidak akan kita alami.

Hal di atas itu tentu saja spekulatif, jadi masih harus dibuktikan secara empirik, mengingat belum satu pun negeri Islam yang benar-benar telah menjadi modern, setingkat, misalnya, dengan Jepang yang non-Kristen. Tetapi sekurang-kurangnya ada bahan perbandingan dari sejarah kedua agama itu yang dapat digunakan sebagai penopang argumen tersebut.

Terdapat perbedaan yang amat penting antara kedua agama, Islam dan Kristen, dalam sikapnya terhadap falsafah dan ilmu pengetahuan. Kita mengetahui bahwa segera setelah Rasulullah s.a.w. wafat, kaum Muslim dengan amat giat melakukan ekspansi-ekspansi militer dan politik ke daerah Oikoumene (Arab: الدائرة المعمورة) yang terintikan kawasan dari sungai Nil di barat ke sungai Oxus (Amu Darya) di timur. Kaum Muslim dapat dikatakan menunjukkan sikap spontan dalam menerima dan menyerap ilmu pengetahuan yang mereka dapatkan di daerah-daerah yang mereka bebaskan itu. Meskipun bukannya tanpa polemik dan kontroversi (yang kelak muncul dalam polemik

posthumous antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd), namun penerimaan kaum Muslim terhadap ilmu pengetahuan klasik itu tidak sedikit pun terpisah dari sikap ke-imanan mereka, jangankan menggoncangkan *'aqîdah*. Ini bisa dibuktikan dengan mudah bahwa semua failasuf Muslim adalah tokoh-tokoh yang amat percaya kepada agama mereka (Islam) dan bahkan menunjukkan kesalehan keagamaan yang mendalam. Kenyataan menarik ini diperhatikan oleh para sarjana modern Barat tentang sejarah pemikiran dan falsafah, seperti dikatakan oleh R.T. Wallis: "... para failasuf Arab, biar pun dalam cara yang sedikit berbeda, adalah semuanya agamawan yang tulus, meskipun agama mereka tidaklah begitu rupa sehingga dipujikan oleh ortodoksi Islam".[773]

Karena pemahaman para failasuf Muslim tentang agama yang tidak begitu "ortodoks" tersebut (sebab, antara lain, mereka banyak melakukan interpretasi metaforis), maka terjadi berbagai polemik antara para failasuf seperti Ibn Rusyd dengan para *'ulamâ'* ortodoks seperti al-Ghazâlî. Tapi sesengit-sengit polemik dan kontroversi dalam Islam tidak sedikit pun sampai kepada tingkat keke-jaman Inkuisisi di Kristen Eropa. Bahkan yang tejadi ialah penyerapan berbagai unsur ilmu pengetahuan itu ke dalam batang tubuh sistem keagamaan Islam sehingga al-Ghazâlî, misalnya biar pun menolak metafisika namun mendukung sepenuhnya logika Aristoteles (*al-manthiq al-Aristhî*) dan penggunaannya dalam kajian agama, dan biar pun Ibn Taymîyah menolak baik metafisika maupun logika Aristoteles, namun ia memandang bahwa ilmu-ilmu empirik (*al-'ulûm al-tajrîbîyah* atau al-*'ulûm al-mujarrabah*) seperti, misalnya *al-thibb al-mahdl*, yaitu ilmu kedokteran murni yang tidak tercampur dengan unsur-unsur mitologi dan kepercayaan palsu lainnya, adalah benar dan absah, serta sama nilai manfaatnya dengan *al-fiqh al-mahdl*, yaitu ilmu fiqih murni, yang tidak tercampur oleh unsur-unsur bid'ah.[774]

Karena sikap-sikap positif kepada ilmu pengetahuan itu maka umat Islam adalah yang pertama menyatukan seluruh ilmu pengetahuan warisan kemanusia-an, kemudian dikembangkan dengan menambah berbagai unsur yang kelak menjadi benih-benih ilmu pengetahuan modern seperti aljabar, trigonometric astronomi dan peneropongan bintang, penemuan lensa dan teori optik, teori ten-tang cahaya, kimia, geografi matematis, dan lain-lain. Disamping itu mereka juga menciptakan berbagai instrumen teknis yang sebagian masih bertahan sampai hari ini seperti *alembic* (*al-anbîq*) untuk distilasi parfum, serta berbagai

[773]... the Arab philosophers, albeit in somewhat different ways, were all sincerely religious men, though their religion was not such as to commend itself to Moslem orthodoxy. (R.T. Wallis, *Neoplatonism* [London: Duckworth & Company, 1972], h. 164).

[774]Lihat Ibn Taymîyah, *Naqdl al-Manthiq* (Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadîyah, 1951), h. 176.

penemuan ilmiah lainnya.[775]

Oleh karena itu tidak benar penilaian subyektif beberapa sarjana Barat bahwa kaum Muslim dahulu kekurangan kreatifitas dan orisinalitas dalam ilmu pengetahuan. Memang orang-orang Muslim klasik banyak mengambil dari kekayaan falsafah Yunani, seba-gaimana juga dari yang lain-lainnya, namun dalam ilmu pengetahuan empiriklah–yang kelak muncul sepenuhnya dalam ilmu pengetahuan modern–Islam memberikan kontribusi yang amat menentukan. Max I. Dimont, seorang ahli sejarah peradaban Yahudi, yang menerangkan tentang partisipasi (sekunder) para sarjana Yahudi dalam pengembangan ilmu pengetahuan di zaman keemasan Islam, mengatakan demikian:

> Dalam sains, bangsa Arab (Muslim) jauh meninggalkan bangsa Yunani. Peradaban Yunani, pada esensinya, adalah sebuah taman yang subur, yang penuh dengan bunga-bunga indah yang tidak banyak berbuah. Ia adalah per-adaban yang kaya dengan falsafah dari sastra, namun miskin dalam teknik dan teknologi. Maka merupakan usaha bersejarah dari bangsa Arab dan Yahudi Islam untuk menerobos jalan bentuk ilmiah Yunani ini, untuk mendapatkan jalan baru sains-menemukan konsep nol, tanda minus, angka irrasional, dan meletakkan dasar-dasar bagi ilmu kimia baru-yaitu ide-ide yang meratakan jalan ke arah dunia ilmu

---

[775]Most of these achievements were first absorbed by Islam, which from 750 A.D. to the late Middle Ages stretched from Spain to Turkestan. The Arabs unified this vast body of know-ledge and added to it. They improved algebra, in-vented trigonometry, and built astronomical observatories. They invented the lens and founded the study of optics, maintaining that light rays issue from the object seen rather than from the eye. In the tenth century Alhazen discovered a number of optical laws, for example, that a light ray takes the quickest and easiest path, a forerunner of Fermat's 'least action' principle. The Arabs also extended alchemy, improving and inventing a wealth of techniques and instruments, such as the alembic, used to distill perfumes. In the eight century the physician al-Râzî laid the foundations of chemistry by organizing alchemical knowledge and denying its arcane signifcance. Inventor of animal-vegetable-mineral classifi-cation, he categorized a host of substances and chemical operations, some of which, such as distillation and crystallization, are used today.... (George F. Kneller, *Science as a Human Endeavor* [New York: Columbia University Press, 1978], h. 4).

mmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmmm

pengetahuan modern melalui semangat para pemikir Eropa setelah Renaisans.[776]

Sikap-sikap positif kaum Muslim secara keseluruhan terhadap ilmu pengetahuan itu tidak dapat diterangkan kecuali dari sudut bahwa Islam adalah agama yang secara sejati memiliki hubungan organik dengan limu pengetahuan dan mampu menjelaskan kedudukan ilmu pengetahuan itu dalam kerangka keimanan. Inilah yang sangat kurang, jika bukannya malah tidak ada sama sekali, pada agama Kristen di Barat saat itu (dan yang agaknya tetap merupakan problema sampai sekarang, terbukti dari sikap-sikap kaum Fundamentalis Kristen Amerika terhadap beberapa unsur amat penting dari sains). Oleh karena itu sambutan agama Kristen klasik terhadap ilmu pengetahuan tidak dapat disebut spontan. Jika introduksi Averroisme ke Eropa kita jadikan patokan, maka perkenalan Barat akan sains dan falsafah baru terjadi tujuh abad setelah Islam bergaul erat dan mengembangkan sains dan falsafah itu. Pada abad keempat belas masih banyak kaum Kristen di Barat yang memandang bahwa orang yang membaca buku-buku falsafah dan sains harus dibunuh, seperti dapat dilihat contohnya pada praktek pemimpin Ordo Benedictine yang baru-baru ini diangkat ke layar perak melalui film *the Name of the Rose*. Tidak spontannya Kristen klasik dalam menyambut dan memelihara, apalagi me-ngembangkan, falsafah dan sains telah menjadi perhatian Bertrand Russel (seorang ateis radikal, namun sering mengungkapkan peng-hargaan kepada Islam) yang mengatakan demikian:

> Pentingnya mereka (kaum Muslim) itu, bagi kita, ialah bahwa mereka, dan bukannya kaum Kristen, yang menjadi pewaris langsung bagian-bagian tertentu budaya Yunani yang hanya Kerajaan Timur yang mempertahan-kannya hidup. Kontak-kontak dengan kaum Muslim, di Spanyol, dan tingkat lebih rendah juga di Sisilia, membuat Barat sadar akan Aristoteles, juga angka Arab, aljabar, dan kimia. Kontak inilah yang memulai hidupnya kembali ilmu pada abad kesebelas menuju ke filsafat Skolastik.[777]

---

[776]In science, the Arabs outdistanced the Greeks. Greek civilization was, in essence, a lush garden full of beautiful flowers that bore little fruit. It was a civi-lization rich in philosophy and literature, but poor in techniques and technology. Thus it was the historic task of the Arabs and the Islamic Jews to break through this Greek scientific cul-de-sac, to stumble upon new paths of science—to invent the concepts of zero, the minus sign, irrational numbers, to lay the foundations for the new science of chemistry—ideas which paved the path to the modern scientific world via the minds of postRenaissance European intellectuals. (Max I. Dimont, *The Indestructible Jews* [New York: New American Library, 1973], h. 184.)

[777]Their importance, for us, is that they, and not the Christians, were the immediate inheritors of those parts of the Greek tradition which only the Eastern Empire had kept alive. Contact with Mohammedans, in Spain, and to lesser extent in Sicily, made the West aware of Aristotle, also of Arabic numerals, algebra, and chemistry. It was this contact that began the

Jadi memang agama Kristen di Barat saat itu kekurangan sikap spontan dan positif terhadap ilmu pengetahuan. Telah di-uraikan betapa agama Kristen di Barat tidak mampu mengakomodasi ilmu pengetahuan atau menerangkan dengan jelas hu-bungan antara ilmu pengetahuan dan dogma-dogma gereja. Aki-batnya ialah ilmu pengetahuan "lari" dari agama dan lepas dari pengawas-annya. Maka berbeda sekali dengan keadaan dalam Islam, para ilmuwan Kristen kebanyakan menunjukkan sikap anti agama dan gereja.

Karena berbagai hal dalam sejarah itu, maka dalam Kristen di Eropa sejak dari semula melawan ilmu pengetahuan. Dan setelah perlawanan itu tidak lagi menolong, maka tindakan selanjutnya ialah memisahkan antara iman dan ilmu. Pemisahan total antara iman dan ilmu menghasilkan kesesatan Barat yang amat terkenal, yaitu sekularisme, suatu paham yang menolak adanya hidup selain yang di dunia ini saja, sehingga pertimbangan nilai-nilai transendental untuk kegiatan duniawi, termasuk politik, menjadi tidak relevan dan harus ditolak.

Perlawanan Gereja terhadap ilmu pengetahuan, sebagaimana telah disinggung, telah dimulai sejak diperkenalkannya dasar-dasar ilmu pengetahuan itu ke Barat lewat falsafah Ibn Rusyd yang Muslim, yang menggabungkan rasionalisme Aristoteles dengan ajaran al-Qur'ân tentang penggunaan akal.[778] Karya-karya Ibn Rusyd yang setelah diterjemahkan ke bahasa Latin dan diserap oleh dunia intelektual Latin (disebut "Averroisme Latin") menjadi unsur subversi pemikiran ("*al-ghazw-u 'l-fikrî*"[!]) terhadap kalangan Gereja dan harus dilawan dengan sengit. Dan oleh karena penyusupan pemikiran ilmiah ke sana terjadi lewat Islam, maka salah satu tuduhan yang sering dilontarkan Gereja kepada seorang ilmuwan ialah bahwa ia telah diracuni oleh ajaran Islam dan falsafah Ibn Rusyd, seperti dikatakan oleh A. D. White, seorang ahli sejarah ilmu pengetahuan dalam pertikaiannya dengan teologi di dunia Kristen:

> Tuduhan lainnya lagi terhadap para dokter yang menunjukkan bakat untuk penelitian ialah Muhammadanisme (sic, maksudnya ajaran Islam–NM) dan Averroisme; dan Petrarch mencerca kaum Averrois sebagai "orang-orang yang mengingkari Genesis dan membentak kepada Kristus."[779]

---

revival of learning in the eleventh century, leading to the Scholastic philosophy. (Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* [New York: Simon and Schuster, 1959], h. 283).

[778]Lihat risalah Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl wa Taqrîr mâ bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl.*

[779]Still another charge against physicians who showed a talent for investigation was that of Mohammedanism and Averroism; and Petrarch stigmatized Averroists as "men who deny Genesis and bark at Christ" (A.D. White, *A History of Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 jilid [New York: Dover Publication, 1960], jil. 2, h. 38).

oooooooooooooooooooooo

Dari semua pembahasan itu kiranya dapat disimpulkan dengan aman bahwa memang terdapat perbedaan mendasar antara Islam dan Kristen dalam menghadapi ilmu pengetahuan. Perbedaan pokok itu, kurang lebih, ialah bahwa dalam agama Kristen di Barat itu tidak ada hubungan organik antara iman dan ilmu: masing-masing menempati daerah atau domain yang berbeda dan terpisah. Karena itulah terdapat sejarah panjang pertentangan antara Gereja dan ilmu-pengetahuan: dahulu mengakibatkan adanya inkuisisi, sekarang mendorong tumbuhnya fundamentalisme yang anti intelektual dan fanatik, yang merupakan salah satu sumber malapetaka Barat modern.

Sedangkan dalam Islam, iman dan ilmu terkait dalam hubungan organik yang tidak terpisahkan. Iman memancar dalam ilmu sebagai usaha memahami *Sunnatullâh*, dan ilmu menerangi jalan yang telah ditunjukkan oleh iman. Keduanya menjadi satu merupakan jaminan keunggulan manusia yang sangat tinggi: "…Allah mengangkat mereka yang beriman di antara kamu dan yang mendapat karunia ilmu ke atas bertingkat-tingkat…." (Q., s. al-Mujâ-dalah/ 58:11). Karena kesatuan iman dan ilmu itu maka para ilmuwan Islam, sejak dari zaman klasik sampai sekarang, pada umumnya adalah tetap sekaligus agamawan yang saleh, seperti dibuktikan oleh Ibn Sinâ, Ibn Rusyd, 'Abd al-Salâm (pemegang hadiah Nobel), dan lain-lain.

Islam dan Transformasi Sosial I:
Masalah Kaitan Organik Iman dan Ilmu

Pembahasan ini telah mengambil banyak halaman untuk melakukan tinjauan tentang hubungan antara agama dan ilmu dalam pandangan perbandingan antara Kristen dan Islam. Itu dilakukan dengan risiko kedengaran apolegetik untuk Islam, dan dengan permohonan maaf kepada mereka yang beragama Kristen, mengingat pembicaraan tentang Barat modern dari segi yang terkait dengan pembahasan di sini tidak mungkin tanpa membawa-bawa agama Kristen. Kita memerlukan tinjauan panjang itu, sebagaimana ditunjukkan oleh kesimpulan yang dikemukakan, dimaksud sebagai substansiasi keyakinan umum kaum Muslim bahwa agama mereka bukan saja tidak menentang ilmu pengetahuan, tapi justru menjadi pengembangnya dalam skala universal yang pertama, dalam suatu pandangan yang tidak melihat perpisahan antara iman dan ilmu.

Karena berbagai krisis di Barat sekarang ini pada dasarnya bersumber pada krisis makna hidup dan epistemologis, maka tindakan pencegahan yang pasti benar bagi kita kaum Muslim Indonesia ialah jangan sampai krisis di Barat itu menular ke bangsa kita melalui satu dan lain cara, termasuk melalui penyebaran

sistem keimanan mereka yang tidak tahan terhadap serangan ilmu pengetahuan.

Di Barat pernah dinyatakan bahwa "Tuhan telah mati", yaitu, dengan sendirinya, "Tuhan" dalam pengertian yang mereka kenal lewat agama-agama formal di sana. Maka pernyataan itu tidak harus, dan memang pasti tidak, menyangkut konsep Islam tentang Tuhan, karena konsep Islam itu tidak atau belum dikenal betul di sana. Berbagai tinjauan yang netral tentang konsep Islam tentang Tuhan banyak yang mengemukakan nada-nada optimis sebagai lebih alami (baca: *fithri*) karena tidak mengandung mitologi dan bebas dari kultus kepada misteri. Karena itu, di antara banyak agama dan sistem keyakinan, Islam hampir satu-satunya yang tidak memitoskan atau menyembah tokoh yang membawanya ke dunia, yaitu Nabi Muhammad s.a.w. Dalam penilaian Russel, "Agama Nabi (Muhammad s.a.w.—NM) adalah agama monoteisme yang sederhana, yang tidak dibuat kacau oleh teologi Trinitas dan Inkarnasi yang ruwet. Nabi tidak mengaku sebagai bersifat Ilahi, dan tidak pula para pengikutnya membuat pengakuan serupa atas namanya."[780]

Oleh karena pandangan Islam yang penuh optimisme kepada kehidupan ini dan kepada manusia, maka Islam adalah, dalam penilaian Russel, agama yang paling toleran.[781] Hal ini sangat berlawanan dengan penilaian Bernhard Rensch terhadap agama Kristen ortodoks di masa lalu yang "pandangan-pandangannya telah se-ring mengakibatkan peristiwa-peristiwa yang menyajikan kontras sedih terhadap ukuran-ukuran etis kebanyakan manusia." Maka ia setujui Russel bahwa agama Kristen adalah agama yang paling tidak toleran, yang telah menghacurkan peradaban Maya dan Inca, yang mengancam siapa saja yang berani mempersoalkan doktrin-doktrin mapan, yang telah melaksanakan inkuisisi dengan berbagai penyiksaan dan pembakaran yang biadab. Agama Kristen juga dinilainya menghalangi kemajuan intelektual dan daftar para pemikir yang dibinasakan oleh Gereja sungguh panjang, dimulai dengan Johannes Scotus Erigena pada abad kesembilan, kemudian disusul oleh Albertus Magnus, Roger Bacon, Giordano Bruno, Galileo, Campanella, Ficthe,

---

[780]The religion of the Prophet was a simple monotheism, uncomplicated by the elaborate theology of the Trinity and the Incarnation. The Prophet made no claim to be divine, nor did his followers make such a claim on his behalf. (Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* [New York: Simon and Schuster, 1959], h. 420).

[781]It was the duty of the faithful to conquer as much of the world as pos-sible for Islam, but there was to be no persecution of Christians, Jews, or Zoro-astrians—the "people of the Book," as the Koran calls them, ie., those who followed the teaching of a Scripture... It was olny in virtue of their lack of fana-ticism that a handful of warriors were able to govern, without much difficulty, vast populations of higher civilization and alien religion. (Russel, hh. 420-21).

qqqqqqqqqqqqqqqqqqqqqq

La Mettrie, Holbach, D. Fr. Strauss, dan lain-lain.[782] Oleh sebab itu Ernest Gellner berpendapat bahwa Islam adalah agama yang paling cocok untuk modernitas. Kata Gellner:

> Dengan berbagai kriteria yang nampak jelas-universalisme, skriptural-isme, egalitarianisme spiritual, perluasan partisipasi penuh dalam masyarakat suci tidak hanya kepada seseorang, atau beberapa orang, tetapi kepada sernua orang, dan sistematisasi rasional kehidupan sosial-Islam adalah, dari antara tiga agama monoteisme Barat yang agung itu (Yahudi, Kristen dan Islam-NM), yang paling dekat dengan modernitas.[783]

Melandasi itu semua ialah ajaran Islam tentang *tawhîd*. Telah disinggung ilmu Ketuhanan dalam Islam itu digarap dalam Ilmu *Kalâm* yang sangat berbeda dengan teologi dogmatik agama lain. Salah satu aliran Ilmu *Kalâm* yang kini dominan di seluruh Dunia Islam ialah Ilmu *Kalâm* al-Asy'arî. Dalam pembahas-an tentang hal ini di Klub Kajian Agama Paramadina 16 November 1991, kami kemukakan segi terkuat dalam sistem teologi Asy'arî berkenaan dengan pembuktian tentang terciptanya alam raya dan adanya Tuhan Maha Pencipta.

Sepanjang pembahasan William Craig, seorang ahli falsafah modern dari Berkeley, California, teori-teori mutakhir tentang asal kejadian alam raya sangat menunjang argumen-argumen Ilmu *Ka-lâm* bahwa alam raya berpermulaan

---

[782]The practical effect of orthodox Christian views has often been to lead to events which offer a sad contrast to the ethical standards of most men. Bertrand Russel (1957) is probably right in calling Christianity the most intolerant of all religions. We have only to recall many wars against 'pagans' and the destruction of their cultures such as those of the Mayans and Incas, the destruction of all who dared to have scruples over doctrinal niceties, the Inquisition with its bar-barous tortures and burnings, or the spiritual agony of those threatened with hell fire. Intellectual progress has often been obstructed, and the list of thinkers whom the Christian church has persecuted is a long one, beginning in the ninth century with Johannes Scotus Erigena and continuing with Albertus Magnus, Roger Bacon, Giordano Bruno, Galileo, Campanella, Fichte, La Mettrie, Holbach, D. Fr. Strauss, and others. Even Kant's theistic work Die Religion in den Grenzen der blosson Vernunft (Religion within the Bound of Mere Reason) (1794) came under censure from Frederick William II. His order in council denounced it as a misuse of philosophy and a degradation of the fundamental doctrines of Holy Writ. The professors of philosophy and theology at the university of Konigsberg were all forbidden to lecture on the subject. But even today a certain intolerance which should be incompatible with Christianity often mars both family and professional life (Bernhard Rensch, *Biophilosophy*, terjemahan Inggris oleh C.A.M. Sym [New York: Columbia University Press, 1971], h. 327-328).

[783]By various obvious criteria—universalism, scripturalism, spiritual egalitarianism, the extension of full participation in the sacred community not to one, or some, but to all, and the rational systematization of social life—Islam is, of the three great Western monotheism, the one closest to modernity. (Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 7.

rrrrrrrrrrrrrrrrrrrrr

dalam suatu titik waktu di masa lampau, dan bahwa ia diciptakan dari tiada. Kata Craig:

> Jadi telah kita simpulkan tentang adanya suatu *Khâliq* yang personal bagi alam raya yang ada tanpa berubah dan lepas sebelum penciptaan dan dalam waktu sesudah penciptaan. Inilah inti pusat apa yang oleh kaum Ketuhanan dimak-sudkan dengan "Tuhan". Kita tidak melangkah lebih jauh dari itu. Argumen kosmologis *kalâm* membimbing kita kepada adanya *Khâliq* yang personal bagi alam raya, namun perkara apakah *Khâliq* ini Mahakuasa, baik, sempurna, dan seterusnya, kita tidak akan membahas.[784]

Sebagai failasuf yang tidak *committed*, Craig memang bernada skeptis tentang sifat-sifat Tuhan seperti dikemukakan agama. Ia hendak mengatakan bahwa hal itu menjadi tugas agama untuk menjelaskannya. Sedangkan yang menjadi *concern* dia ialah pembuktian akan adanya Tuhan Maha Pencipta oleh Ilmu *Kalâm* Islam (dalam hal ini teori al-Asy'arî) yang ternyata mendapat dukungan teori-teori ilmiah modern, juga oleh astronomis dan kosmologi modern.

Pembuktian oleh Craig itu menjadi bahan substansiasi keyakinan kaum Muslim sendiri bahwa sistem keimanan Islam ditunjang oleh ilmu pengetahuan. Oleh karena itu kaum Muslim selalu menyambut ilmu pengetahuan sebagai peneguh bagi imannya, sama sekali bukan sebagai ancaman. Menurut Gellner, memang hanya dalam Islam usaha pemurnian dan modernisasi dapat berjalan serempak dan konsisten, karena bukan merupakan konsesi kepada pihak luar (seperti Barat), melainkan sebagai kelanjutan dialog internalnya sejak semula sejarah pertumbuhan dan perkembangannya.[785]

Itulah keterangan bahwa agama Islam bukanlah sistem mitologis atau dongeng (*asâthîr*), melainkan pengetahuan (*'ilm*) dan keterangan (*bayân*) dari Allah, Pencipta seluruh alam raya, yang diberikan-Nya kepada umat manusia. Maka dari itu, justru semakin mampu manusia menyingkap tabir rahasia alam

---

[784]We have thus concluded to a personal Creator of the univers who exists changelessly and independently prior to creation and in time subsequent to creation. This is a central core of what theists mean by 'God'. Further than this we shall not go. The *kalâm* cosmological argument leads us to a personal Creator of the universe, but as to whether this Creator is omniscient, good, perfect, and so forth, we shall not inquire". (William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (New York: Barnes & Noble, 1979), h. 152.

[785]... Only Islam survives as a serious faith pervanding both a folk and a Great Tradition. Its great Tradition is modernisable; and the operation can be presented, not as an innovation or concession to outsiders, but rather as the continuation and completion of an old dialogue within Islam.... Thus in Islam, and only in Islam, purirication/modernization on the one hand, and the reaffirmation of a putative old local identity on the other, can be done in one and the same language and set of symbols. (Gellner, h. 4).

ssssssssssssssssssssss

raya ini dan dirinya sendiri, semakin ia dekat kepada Kebenaran (*al-Haqq*), sesuai dengan janji Allah dalam Kitab Suci: "Akan Kami (Allah) perlihatkan kepada mereka (umat manusia) tanda-tanda Kami di seluruh cakrawala dan dalam diri mereka sendiri, sehingga akan menjadi jelas bagi mereka bahwa Dia itu Benar…." (Q., s. Fushshilat/41:53).

Bangsa Indonesia, dalam transformasi sosialnya, tentu akan memperoleh manfaat yang amat besar dari etos keilmuan berdasarkan iman bagian terbesar warganya, yaitu umat Islam. Karena kemajuan pada zaman ini, seperti dikatakan Hodgson, tidak lain ialah transmutasi atau perubahan besar masyarakat melalui ilmu pengetahuan dan penerapannya dalam teknologi, maka sikap positif kepada iptek melalui sistem keimanan itu akan melengkapi setiap proses yang terjadi dengan *inner dynamics* yang secara sejati mendorongnya terus maju ke depan. Sebab, seperti diingatkan oleh Margaret Mead, "Informasi baru yang secara psikologis didapatkan oleh seseorang, tetapi bertentangan dengan tingkah laku adatnya, kepercayaannya dan sikapnya, mungkin tidak akan dipahami. Malah biar pun jika ia dipaksa untuk mengakui eksistensinya, informasi itu mungkin dirasionalisasi balik (untuk dilawan), atau hampir secepatnya dilupakan."[786]

Itu semua begitu adanya jika dikehendaki pendekatan positif prinsipil kepada masalah kemajuan. Memang tersedia cara lain untuk mendekati masalah kemajuan dengan ilmu dan teknologinya itu, yaitu cara pendekatan *ad hoc*, *eclectic*, mungkin *incremental* seperti pada bangsa-bangsa Eropa yang tidak lagi peduli kepada tuntutan-tuntutan etis agama mereka atau pada bangsa Jepang yang juga se-perti di Barat, mendapati agama populer mereka tidak mendukung langsung ilmu pengetahuan. (Maka orang Jepang memilih sikap sekularistik kepada ilmu dan teknologi, dilambangkan dalam kebiasaan mendirikan kuil-kuil kecil dengan patung-patung dewanya di atas gedung-gedung pencakar langit, guna diserahi menjaga keselamatan gedung itu dan penghuninya!). Pendekatan ini cepat, dan menerima ilmu dan teknologi hanya karena mempedulikan serta memperhatikan segi manfaat yang segera nampak. Tetapi, seperti telah dialami Barat (dan segera menyusul Jepang)–cara itu akan menghasilkan fragmentasi orientasi hidup, dan mengancam manusia kehilangan keinsafan makna hidup transendentalnya. Maka akan hilanglah integritas kemanusiaannya (tidak lagi utuh), dan akan menjuruskan semua kepada apa yang telah disebutkan di atas tentang Barat, yaitu "*death-wish*".

Oleh karena semua prinsip yang telah dipaparkan itu secara potensial ada pada kaum Muslim, maka yang harus diusahakan ialah reaktualisasinya melalui

---

[786]Margaret Mead, ed., *Cultural Patterns and Technical Change* (New York: New American Library, 1960), h. 279.

tttttttttttttttttttt

berbagai kegiatan penyadaran. Harus cukup banyak orang yang menguasai persoalannya, termasuk segi-segi teologisnya berdasarkan Kitab dan Sunnah serta perspektif komparatifnya dari sejarah Islam yang harus dipandang sebagai rangkaian panjang usaha mewujudkan prinsip-prinsip tersebut. Tetapi karena penguasaan ini di masa lalu, apalagi sekarang, memerlukan pemusatan perhatian dan spesialisasi, maka sudah tentu tidak realistis mengharapkan semua orang akan terjun semua ke sana. Walaupun begitu jelas, seperti diperintahkan Allah, diperlukan sekelompok orang yang mendalaminya dan mengkomunikasikannya kepada masyarakat, guna ikut menjaga kesadaran mak-na hidup anggota-anggotanya: "Tidaklah sepatutnya bagi kaum beriman itu untuk keluar (ke medan perang) semuanya; maka alangkah baiknya jika suatu kelompok dari setiap golongan mereka itu keluar untuk mendalami agama, dan untuk dapat memberi peringatan kepada kaum mereka jika sudah kembali kepada mereka (dari perang), agar mereka tetap sadar." (Q., s. al-Barâ'ah/9:122).

Islam dan Transformasi Sosial II:
Masalah Etos Kerja

Masalah etos kerja selalu menjadi bahan pembahasan dalam setiap kesempatan pembicaraan tentang pembangunan. Apakah Islam mengajarkan etos kerja yang positif guna mendukung suatu transformasi sosial yang positif pula?

Sama dengan perkara yang telah kita bahas panjang lebar di muka, masalah dalam pembahasan tentang etos kerja ini ialah bahwa belum ada satu pun negeri berpenduduk mayoritas Muslim yang benar-benar telah menjadi negara maju, sehingga bisa dibuat pengamatan empirik atas hal itu. Tetapi, sekali lagi, jika kita dibe-narkan untuk sementara hanya melihatnya dari segi ajaran saja–yang notabené maknanya juga sama sekali tidak dapat diabaikan–kita akan mendapati kontroversi klasik tentang masalah kemam-puan manusia menentukan pekerjaannya (paham Qadarîyah) atau keterpaksaan sehingga ia tidak berdaya menentukan pekerjaannya sendiri itu (paham Jabarîyah).

Tetapi sebelum pergi lebih jauh ke arah masalah itu, dirasa perlu di sini membuat beberapa penegasan mengenai watak agama Islam berkenaan dengan kerja. Frithjof Schuon (Mu<u>h</u>ammad 'Îsâ Nûruddîn), seorang failasuf Muslim dari Swiss, menggolongkan Nabi Muhammad s.a.w. bersama dengan Nabi Ibrâhîm dan Nabi Mûsâ.[787] Mereka adalah nabi-nabi yang mengajarkan tentang Tuhan Yang Maha Esa dan pendekatan kepada-Nya melalui amal perbu-atan yang baik, sehingga ajaran mereka disebut "*ethical monotheism*". Ini berbeda dengan Budha Gautama dan Nabi 'Îsâ al-Masî<u>h</u>. Menurut Baigent, ajaran Nabi

---

[787]Firthjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (London: Faber and Faber, t.t.), h. 134.

'Îsâ al-Masî<u>h</u> telah diubah oleh Paulus dari yang semula sama dengan agama nabi Ibrâhîm dan Mûsâ, yaitu monoteisme etis, menjadi agama sakramen, karena mengubah ajaran Nabi 'Îsâ untuk menyembah Tuhan melalui amal perbuatan dan aktifitas kerja menjadi ajaran menyembah pribadi Nabi 'Îsa itu sendiri yang kini berubah menjadi Tuhan. Maka sakramen, terutama dalam bentuk Ekaristi, menjadi amat sentral bagi pemeluk Kristen, karena bagi mereka keselamatan diperoleh melalui dan dalam diri atau tubuh 'Îsâ al-Masî<u>h</u>.[788]

Berbeda dengan itu, Islam mengajarkan pendekatan pribadi kepada Tuhan melalui ibadat dan aktifitas kerja dalam amal kebajikan. Karenanya dalam sistem peribadatan Islam tidak ada mitologi atau sakramen, dan semua ibadat ditekan-kan sebagai usaha pendekatan pribadi kepada Tuhan semata. Dibandingkan dengan Kristen, oleh Andrew Rippin, ibadat dalam Islam dipandang tidak mengandung mitologi, *amythical* dan juga *non-sacramental*.[789] Meski-pun ada bentuk-bentuk ibadat yang sekaligus juga bersifat memperingati kejadian masa lalu (*commemorative*) seperti haji dan kurban, namun tetap semuanya itu diarahkan kepada pendekatan pribadi kepada Tuhan. Maka berkenaan dengan kurban itu, Allah mempe-ringatkan kita semua: "Tidak akan mencapai Allah daging kurban itu, juga tidak darahnya, tetapi akan mencapai-Nya taqwa dari kamu…." (Q., s. al-<u>H</u>ajj/22:37).

Oleh karena itu juga ditegaskan dalam Kitab Suci bahwa "Seorang individu yang berdosa tidak akan menanggung dosa lainnya, dan bahwa tidaklah ada pada manusia kecuali apa yang ia usahakan, dan bahwa usahanya itu akan diper-lihatkan kepadanya, kemudian akan dibalas dengan balasan yang sepenuhnya." (Q., s. al-Najm/53:38-41). Dan Ibn Taymîyah menegaskan bahwa "Penghargaan

---

[788]Paul, in effect, betrays the commission entrusted to him by James and the Nazarean hierarchy. For Paul, Jeses's teachings and political status are less important than Jesus himself... What matters is simply a profession of faith in Jesus as manifestation of God, and such a profession of faith is in itself sufficient to ensure salvation... Jesus, James and the Nazareans in Jerusalem advocated worship of God, in the strict Judaic sense. Paul replaces this with worship of Jesus as God. In Paul's hands, Jesus himself become an object of religious vencration—which Jesus himself, like his brother and the other Nazareans in Jerusalem, would have regarded as blasphemous. (Baigent, et al., hh. 77-8).

[789]Dikutip dalam 'Abd al-Salâm Hâsyim <u>H</u>âfizh, *al-Imâm Ibn Taymîyah* (Kairo: Musthafâ al-<u>H</u>alabî, 1969), h.15.

vvvvvvvvvvvvvvvvvvvvvv

dalam Jâhilîyah berdasarkan keturunan, dan penghargaan dalam Islam berdasarkan kerja."

Tetapi, kembali kepada kontroversi Qadarîyah dan Jabarîyah di muka, banyak sinyalemen dikemukakan orang bahwa umumnya kaum Muslim sekarang lebih dekat sikapnya kepada paham Jabarîyah yang fatalis, terutama setelah dominasi ajaran al-Asy'arî. Sesungguhnya hal ini menyangkut pembahas-an yang amat sulit, yang tidak mungkin ditangani dalam ruang dan waktu yang terbatas ini. Tetapi, sebagai gambaran, di sini dikemukakan ajaran Asy'arî tentang *kasb* (perolehan, *acquisition*) dari kitab *Jawharat al-Tawẖîd*, yang sering diacu sebagai penyebab fatalisme itu:

وعندنا للعبد كسب كلّفا

ولم يكم مؤثّرا فلتعرفا

فليس مجبورا ولا اختيارا

وليس كلاّ يفعل اختيارا

فإن يثبنا فبمحض الفضل

وإن يؤذّب فبمحض العدل

Bagi kita, hamba (manusia) dibebani *kasb*,
Namun *kasb* itu, ketahuilah, tidak akan berpengaruh
Maka manusia tidaklah terpaksa, dan tidak pula bebas,
Dan tidak pula masing-masing itu berbuat dengan kebebasan
Jika Dia memberi kita pahala maka karena kemurahan-Nya,
Dan jika Dia menyiksa kita maka semata karena keadilan-Nya

Jadi, ringkasnya, manusia memang dibebani untuk melakukan *kasb*, yaitu berusaha melaksanakan pekerjaannya, namun sebe-narnya usaha itu tidak akan berpengaruh kepada pekerjaan ter-sebut. Manusia memang tidak dalam keadaan terpaksa, tapi juga tidak bebas, dan tidak akan mampu membuat pilihannya sendiri untuk pekerjaannya. Maka jika Tuhan memberinya pahala, itu semata-mata

wwwwwwwwwwwwwwwwwwwwwww

karena kemurahan-Nya, dan jika menyiksanya, maka itu adalah semata karena keadilan-Nya.

Ibn Taymîyah menanggapi dengan amat kritis teori *kasb* Asy'arî yang baginya tidak masuk akal. (Sebenarnya Ibn Taymîyah menggolongkan teori itu sebagai salah satu keajaiban Ilmu *Kalâm*). Maka Ibn Taymîyah juga menggubah syair yang dapat dipandang sebagai bantahan:

ولا مخرج للعبد عمّا قضى

ولكنّه مختار حسن وسوئة

فليس بمجبور عديم الإرادة

ولكنّه شآء بخلق الإرادة

> Tidak ada jalan keluar bagi manusia dari ketentuan-Nya, Namun manusia tetap mampu memilih yang baik dan yang buruk

Jadi bukannya ia itu terpaksa tanpa kemauan, melainkan ia berkehendak dengan terciptanya kemauan (dalam dirinya)

Pandangan Ibn Taymîyah ini hanya menjadi anutan golongan minoritas di kalangan umat Islam, yaitu golongan Hanbalî. Sebagaimana telah disinggung, sesungguhnya teori *kasb* sebagai suatu *'aqîdah* mayoritas kaum Sunnî, termasuk di Indonesia ini, menyangkut konsep-konsep yang rumit. Dalam kerumitan itu ternyata muncul hal-hal yang sesungguhnya, jika dipahami, dipedomani dan dilaksanakan dengan baik, sehingga orientasi kepada kerja akan tetap kuat pada kebanyakan kaum Muslim. Hal ini, misalnya, dapat dilihat pada teori lebih luas dari kaum Asy'arî, seperti tercermin dalam kitab *Sabîl al-'Abîd*, terjemah bahasa Jawa oleh K.H. Muhammad Shâlih ibn 'Umar Samarânî (dari Pesantren Meranggen, Semarang), sebagai berikut :

> Rasulullah s.a.w. bersabda: "Telah kuperintahkan kepada umatku jangan sampai berpegang kepada taqdir." Seorang sahabat menyahut: "Apakah kami tidak boleh berpegang kepada taqdir dan meninggalkan kerja?" Rasulullah menjawab: "Jangan! Bekerjalah, sebab setiap orang dimudah-kan menuju taqdir dan kepastiannya." (Dituturkan oleh al-Bukhârî). Kalau taqdirnya sengsara (masuk neraka) maka dia mudah bermaksiat; dan jika taqdirnya bahagia (masuk surga), maka dia mudah taat (kepada Allah); kalau taqdirnya kaya, maka mudah usahanya; dan kalau taqdirnya miskin, maka sulit usahanya.... Rasulullah s.a.w. bersabda: "Mencari rizki yang halal itu wajib atas setiap orang Islam." Jadi Hadîts ini menunjukkan bahwa mencari rizqi dengan usaha itu wajib, supaya tidak mengemis, sebab mengemis itu haram. Dan wajibnya usaha itu agar jangan sampai merendahkan diri terhadap pengabdi kezaliman.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

> Walhasil di zaman sekarang lebih baik usaha, bahkan wajib usaha, karena iman orang awam tidak sempurna kecuali dengan harta. Penuturan dari Sayyidinâ Anas r.a., bahwa Rasulullah s.a.w. bersabda: "Sebaik-baik dukungan untuk bertaqwa kepada Allah ialah harta." Dan Rasulullah s.a.w. juga bersabda: "Kemiskinan bagi para sahabatku adalah kebahagia-an, dan kekayaan bagi kaum beriman di akhir zaman adalah kebahagia-an." Juga sabda beliau: "Kemu-liaan orang beriman ialah bahwa ia tidak tergantung kepada orang lain."[790]

Sekarang marilah kita bandingkan keterangan K.H. Shâli<u>h</u> ("Darat") dari Semarang itu dengan teologi Calvin tentang teori predestinasi dan tanggung jawab:

> Tak dapat tidak Calvin pun tiba pada masalah lama yang muskil dipecah-kan, yaitu bagaimana predestinasi Allah dapat disesuaikan dengan keber-diri-sendirian dan tanggung jawab manusia. Bagi Calvin soal itu lebih sukar lagi, oleh sebab itu ia menghubungkan predestinasi dengan taqdir Allah yang *'âm* (umum), dan dalam hal itu pun ia berpendapat, bahwa segala perbuatan manusia, juga yang salah, dipimpin oleh Allah. Jikalau begitu, Allahkah pokok dosa? Dan manusia tidak bertanggungjawab atas perbuatannya? Kesimpulan demikian ditolak oleh Calvin. Ia mengingat-kan orang kepada rahasia wujud dan perbuatan Allah yang tidak dapat dipahami oleh akal budi kita....[791]

Begitulah doktrin Calvinis yang mirip sekali dengan teori *kasb* kaum Asy'arî di kalangan kaum Muslim Sunnî. Menarik sekali bahwa Calvinisme itu adalah acuan Max Weber tentang apa yang dina-makan Etika Protestan. Maka dalam perbandingan antara kedua teori tentang perbuatan manusia itu dapatlah disimpulkan bahwa tidak ada halangan bagi kaum Asy'arî, yaitu bagian terbesar kaum Sunnî termasuk di negeri kita, untuk mengembangkan etos kerja yang positif dan kuat guna mendukung pembangunan. Bahkan sesungguhnya, sebagaimana terlihat dari perbandingan di atas, teori *kasb* Asy'arî masih lebih banyak mengakui peran manusia daripada predestinasi Calvin. Sekarang per-soalannya ialah bagaimana menyadarkan para pengikut Asy'arî akan dinamika ajaran yang mereka anut itu.

Islam dan Transformasi Sosial III: Masalah Pluralisme dan Dialog

---

[790]K. H. Muhammad Shâlih ibn 'Umar Samarânî, *Sabîl al-'Âbid 'alâ Jawharat al-Taw<u>h</u>îd* (oleh Ibrâhîm al-Laqqânî), terjemah bahasa Jawa (tanpa data penerbitan), hh. 146, 149, 150 dan 156.

[791]Andrew Rippin, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1990), vol. 1, h. 99.

yyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyy

Paham kemajemukan masyarakat adalah bagian amat penting dari tatanan masyarakat maju. Dalam paham itulah dipertaruhkan, antara lain, sehatnya demokrasi dan keadilan. Pluralisme tidak saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak kelompok lain untuk ada, tetapi juga mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada kelompok lain itu atas dasar perdamaian dan saling menghormati. (Lih. Q., s. al-Mumtahanah/60:8).

Jelas sekali bahwa bangsa kita akan memperoleh manfaat besar dalam usaha transformasi sosialnya menuju demokrasi dan keadilan jika pluralisme itu dapat ditanamkan dalam kesadaran kaum Muslim yang merupakan golongan terbesar warga negara. Secara interen umat Islam, pluralisme adalah persyaratan pertama dan utama *Ukhûwah Islâmîyah*. Jika kita telah lebih mendalami ajaran Allah tentang hal ini dalam Kitab Suci, maka dengan jelas dapat kita pahami bahwa *Ukhûwah Islâmîyah* itu disangkutkan dengan pluralisme, bukan monolitis-isme. Petunjuk pertama al-Qur'ân dalam memelihara *Ukhûwah Islâmîyah* ialah: "Wahai sekalian orang-orang beriman, janganlah ada satu kaum di antara kamu merendahkan kaum yang lain, kalau-kalau mereka (yang dipandang rendah) itu lebih baik daripada mereka (yang memandang rendah)". (Q., s. al-Hujurât/49:11). Jadi jelas sekali bahwa kita tidak dibenarkan menerapkan absolutisme dalam sikap kita terhadap sesama Muslim, karena, "kalau-kalau mereka itu lebih baik dari-pada kita sendiri". Ini berkaitan erat sekali dengan ketentuan (baca; *taqdîr*) dari Allah bahwa Dia tidak menghendaki terjadinya susunan monolitik masyarakat manusia, karena diperlukan adanya kompetisi sehat sesama mereka guna mencapai kebaikan sebanyak-banyaknya. (Lih. Q., s. al-Mâ'idah/5:48 dan Q., s. al-Baqarah/2:148). Bagaimana hal ini telah menjadi kesadaran umat Islam masa lalu, berikut ini kami kemukakan kutipan panjang dari dua tokoh yang amat berwenang, pertama dari Damaskus, abad keempatbelas, bermadzhab Hanbalî, yaitu Ibn Taymîyah (wafat 1328 M); dan kedua dari Jombang, abad keduapuluh, bermadzbab Syâfi'î, yaitu *Hadlrat al-Syaykh* Muhammad Hasyim Asy'ari (wafat 1945 M):

(1) Dari hal-hal yang berkaitan dengan masalah ini ialah, hendaknya diketahui, bahwa seseorang yang agung di bidang ilmu dan agama di antara para sahabat, para *Tâbi'ûn*, dan orang-orang yang datang sesudah mereka sampai Hari Kiamat, baik dari kalangan *Ahl al-Bayt* (Rumah Tangga Nabi) atau pun lainnya, kadang-kadang terjadi pada-nya sejenis pemikiran (*ijtihâd*) yang dibarengi dengan prasangka (*al-zhann*) atau semacam hawa (nafsu) yang tersembunyi, sehingga karenanya menghasilkan sesuatu kalangan para wali (kekasih) Allah yang bertaqwa. Dan kalau pengikutan (yang tidak sepatutnya) itu terjadi, maka akan timbullah fitnah antara dua kelompok, satu kelompok mengagungkannya dan ingin membenarkan tindakan itu serta mencontohnya, dan satu kelompok lagi mencelanya dengan akibat menodai kewalian dan taqwa orang ter-sebut.... Kedua pihak

zzzzzzzzzzzzzzzzzzzzzz

yang ekstrim itu adalah keliru.... Dan barangsiapa menempuh jalan moderasi (*i'tidâl*, sikap tengah), maka ia tentu akan menyayanginya, serta memberi seseorang haknya, menghormati yang benar dan mencintai sesama makhluk. Telah diketahui bahwa seseorang selalu ada padanya berbagai kebaikan dan keburukan, sehingga ia bisa dipuji atau dicerca, bisa diberi pahala atau dihukum, dan dalam suatu segi boleh dicinta serta dalam segi lain boleh dibenci. Inilah madzhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

(2) Telah diketahui bahwa sesungguhnya telah terjadi perbedaan dalam *furû'* (masalah rincian) antara para sahabat Rasulullah s.a.w. (semoga Allah meridlai mereka semua), namun tidak seorang pun dari mereka memusuhi yang lain, juga tidak seorang pun dari mereka yang menyakiti yang lain, dan tidak saling menisbatkan lainnya kepada kesalahan atau pun cacad. Demikian pula telah terjadi perbedaan dalam *furû'* antara Imâm Abû Hanîfah dan Imâm Mâlik (semoga Allah meridlai keduanya) dalam banyak masalah yang jumlahnya mencapai sekitar empatbelas ribu dalam bab-bab *'ibâ-dah* dan *mu'âmalah*, serta antara Imâm al-Syâfi'î dan gurunya, Imâm Mâlik, (semoga Allah meridlai keduanya) dalam banyak masalah yang jumlahnya mencapai sekitar enam ribu, demikian pula antara Imâm Ahmad ibn Hanbal dan gurunya, Imâm al-Syâfi'î, dalam ba-nyak masalah, namun tidak seorang pun dari mereka menyakiti yang lain, tidak seorang pun dari mereka mencerca yang lain, tidak seorang pun dari mereka mendengki yang lain, dan tidak seorang pun dari mereka menisbatkan yang lain kepada kesalahan dan cacad. Sebaliknya mereka tetap saling mencintai, saling mendukung untuk sesama saudara mereka, dan masing-masing berdo'a untuk segala kebaikan semua mereka itu.[792]

Pluralisme ini lebih-lebih lagi mau tidak mau harus menjadi keinsafan umum dalam suatu masyarakat modern yang ditandai oleh jaringan komunikasi yang intenisf, baik nasional maupun global. Interen umat Islam sendiri, makin hari makin nampak betapa sebenarnya mereka adalah majemuk. Adanya golongan Islam lain seperti Syî'ah yang semula diketahui hanya dari buku-buku teks pelajaran agama atau sepintas lalu disaksikan oleh mereka

[792]Angendika Gusti Rasulullah saw, "Wus peréntah ingsun ing atasé umat ingsun aja kasi pada gendolan qadar." Maka matur Sahabat, "Punapa boten kenging kula gendolan pesthen kula lan nilar kula ing amal?" Maka angendika Gusti Rasul, "Aja! Amala sira, maka saben-saben wong sawiji iku den gampangaken marang apa qadaré lan apa pesthené." Rawâhu al-Bukhârî. Lamun pestbené syaqâwah, maka gampang maksiat, lan lamun pesthené sa'âdah, maka gampang thâ'ah, lan lamun pesthené sugih, maka gampang kasabé, lan lamun pesthené faqie, iya angel kasabé.... Qâla (Rasulullah) s.a.w., "Thalab al-halâl wâjib 'alâ kull âman antara semuanya. (Lih. Q., s. Âlu 'Imrân/3:64).

aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa

yang sempat ke negeri Islam lain seperti Makkah, misalnya, sekarang telah merupakan bahan berita sehari-hari, baik cetak maupun elektronik. Dan kaum Muslim negeri kita sendiri, yang semula dikira banyak orang sebagai seluruhnya Sunnî, bahkan Syâfi'î, kini semakin terang ternyata mempunyai mosaik yang mencakup pula kelompok Syî'ah. Kita semua harus belajar menerima kehadiran mereka, mengakui kelebihan mereka, dan membicarakan dengan penuh keterbukaan hal-hal yang menjadi titik perbedaan di antara kita.

Sikap yang serupa (tapi tidak perlu sama) juga harus kita terapkan kepada golongan-golongan lain di luar Islam. Sudah merupakan suatu ketentuan pasti bahwa Islam menghormati agama-agama lain dari mereka yang menganut suatu kitab suci. Pengertian bahwa Muhammad Rasulullah s.a.w. adalah penghabisan para nabi dan rasul sekaligus menunjukkan adanya unsur kontinuitas dan penyempurnaan. Ketentuan bahwa orang-orang Muslim harus beriman kepada semua nabi tanpa membedabedakan satu sama lain. (Lih., a.l., Q., s. al-Baqarah/2:136) jelas mengandung makna unsur kontinuitas agama-agama Tuhan dan dengan begitu juga unsur persamaan dasarnya. Oleh karena Rasulullah diperintahkan untuk mengajak para penganut kitab suci menuju kepada titik persamaan antara semuanya. (Lih. Q., s. Âlu 'Imrân/3:64).

Tetapi tentu saja terdapat perbedaan antara berbagai agama. Dalam hal Islam justru salah satu *raison d'être* kehadirannya ialah, selain untuk meneruskan garis lurus agama-agama sebelumnya, juga untuk meluruskan dan melengkapkan agama-agama itu. (Lih., Q., s. al-Mâ'idah/5:48). Namun tidak dibenarkan memaksakan ke-benaran kepada orang lain, sebab mereka harus diberi kebebasan mengenali sendiri mana yang benar dan yang salah, yang telah jelas berbeda itu. (Lih. Q., s. al-Baqarah/2:256 dan Q., s. Yûnus/10:99). Sementara itu, semua kelompok agama wajib melaksanakan ajaran mereka masing-masing dan harus diberi kebebasan untuk itu. (Lih. Q., s. al-Mâ'idah/5:44-49).

Islam mengajarkan bahwa manusia diciptakan dalam *fithrah*. Kemudian *fithrah* itu membuat manusia mempunyai kecenderungan dasar suci (*hanîf*), termasuk sikap dasar menerima agama yang benar, sebagai perwujudan perjanjian primordial manusia dan Tuhan. (Lih. Q., s. al-Rûm/30:30 dan Q., s. al-A'râf/7:172).

Namun dalam kebaikannya itu, manusia juga diciptakan sebagai makhluk yang lemah. (Lih. Q., s. al-Nisâ'/4:28). Salah satu kelemahannya yang penting ialah bahwa manusia bersifat tergesa-gesa. (Lih. Q., s. al-Anbiyâ'/21:37 dan Q., s. al-Isrâ'/17:11). Karena kelemahannya itu maka manusia cenderung berpandangan pendek, mementingkan hal-hal yang segera, dan mengabaikan

hal-hal jangka panjang. (Lih. Q., s. al-Qiyâmah/75:20 dan Q., s. al-Insân/ 76:27). Itu semua membuat manusia rawan sekali terhadap kekeliruan dan kesalahan, betapa pun iktikadnya baik. Maka dari itu kaum yang beriman kepada Allah tentu akan memecahkan permasalahannya melalui musyawarah atau *syûrâ* (yang diterjemahkan A. Hassan dengan "rembukan"). (Lih. Q., s. al-Syûrâ/42:38). Karena manusia itu menurut fitrahnya baik, maka ia selalu mempunyai potensi untuk benar, sehingga ia berhak untuk mengutarakan pendapatnya itu dengan bebas dan untuk didengar. Tetapi karena manusia itu lemah dan sangat rawan untuk membuat kesalahan, maka ia wajib dengan rendah hati mendengarkan pendapat orang lain. Inilah keterbukaan, yaitu semangat yang melandasi dialog yang sehat. Kitab Suci mengisyaratkan bahwa keterbukaan adalah indikasi mereka yang mendapat hidayah dari Allah, dan mereka yang terbuka itulah "kaum berpikiran mendalam" (*ulû al-albâb*). (Lih. Q., s. al-Zumar/39:17-18).

Kemestian adanya dialog ini, dan kesadaran adanya dimensi waktu dalam setiap kegiatan, seperti kita ketahui, ditegaskan dalam Q., s. al-'Ashr/103:1-3, yang menegaskan bahwa demi kebahagiaan manusia dia harus beriman (mempunyai komitmen pribadi yang tulus kepada nilai-nilai luhur, yang di atas semuanya ialah *ridlâ* Allah), menerjemahkan komitmen itu dalam tindakan sosial beru-pa amal kebajikan, kemudian tetap terbuka untuk dialog sesama manusia demi menemukan kebenaran secara bersama, dan akhirnya tabah dan tak kenal putus asa dalam usaha mewujudkan nilai-nilai luhur itu.

Dan, terakhir, patut sekali kita renungkan bahwa petunjuk Ilahi tentang *Ukhûwah Islâmîyah* diteruskan dengan prinsip menghargai dan saling hormat antara lelaki-perempuan, dan antara bangsa-bangsa dan suku-suku. (Lih. Q., s. al-Hujurât/49:13).

cccccccccccccccccccccc